

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Noviembre-Diciembre de 1935.—Número 156.

En torno de algunos grandes dramas lopistas

Relaciones de los mismos con "El Tejedor de Segovia," (primera parte), y con el doctor Remón.

El rey don Pedro en Madrid o El Infanzón de Illescas.—Frente al posible autor de este drama grande entre los grandes de nuestro teatro han adoptado resoluciones más o menos categóricas insignes críticos literarios. El problema, no obstante, permanece irresoluto. Y acaso no se resuelva nunca si no se quiere salir del círculo de ciertos nombres.

Las relaciones de este drama con el doctor Remón son voluminosas. Hay tres aspectos de singular relieve que destacamos en primer término: la representación de la figura del rey don Pedro, los elementos sobrenaturales y determinadas tradiciones monásticas y madrileñas.

La importancia de hallar en nuestro mercedario una *representación del rey don Pedro muy próxima a la del drama*, se encarece por sí misma. La buscamos con acucia en el primer tomo de la *Historia general de la Merced*, obra en la que su autor suele mirar con sobrada frecuencia a las cosas de España, aunque caigan fuera de la órbita de su Orden. En una serie no larga de folios, sale a escena repetidamente el rey don Pedro de Castilla: «...que yéndose (el rey Bermejo) a valer del favor del rey don Pedro, *no sólo no le amparó*; pero *según dicen los historiadores* le acañaveró ignominiosamente en el campo de Tablada, en Sevilla: cosa bien indigna del seguro que debe guardar un rey, aunque *más bárbaro* sea, a su mayor enemigo, si debajo de su palabra se pone en sus manos, o en las de sus vasallos, tierras o provincias» (fol. 410 *ra.*); «Sucedió en los reinos de Castilla su hijo don Pedro, que *después llamaron el Justi-*

ciero o Cruel» (fol. 419 *rv.*); «Reinaba ya en Castilla el rey don Pedro, a quien unos llaman *Justiciero* y otros *Cruel»* (fol. 421 *rb.*)

Estos textos, el primero de los cuales, si desfavorable, traduce bien el ánimo feroz del terrible don Pedro, ya revelan cierta simpatía en el autor por el siniestro personaje: se da prelación al dictado *Justiciero* sobre el *Cruel*, y en lo odioso, se quiere hacer un tanto responsables a los historiadores. Que no nos equivocamos en el diagnóstico se patentiza en el largo pasaje que ahora transcribo:

«No quiero dejar de contar lo que le sucedió al Maestro fray Póncio en la corona de Castilla *con el mismo Rey don Pedro*. Había venido el Rey con formado ejército contra don Alonso Coronel, y estaba actualmente dando orden de cercar la villa de Aguilar; quisiera hablarle nuestro general y hacerle relación del buen rescate, que en Granada había hecho con licencia y orden suyo, y *poníanle tan mal corazón los mismo caballeros que seguían la corte y el ejército del Rey*, que muchas veces estuvo determinado de despachar los cautivos desde la ciudad de Córdoba a sus tierras y volverse a Cataluña *sin ver al Rey, porque le decían que era terrible y tan intratable, que podría resultarse de las vistas algún desabrimiento o pesar, por cualquier niñería que se ofreciese en que dudar*; y que para obiar este inconveniente y cumplir con sus obligaciones, bastaría pasar estas cuentas y dar esta satisfacción a cualquiera de los del Consejo del Rey, sin que boca a boca se diesen las cuentas al mismo. No le satisfizo esta razón al Maestro fray Poncio, *antes le pareció que no cumplía con su oficio sino hacía lo contrario* y se veía con el Rey; *pidió licencia, diósele, vió el Rey los cautivos desde una ventana, alegróse y estimólo mucho, y señalóle hora de audiencia* para que le diese cuenta de todo». [Se verifica la audiencia; el Rey se agrada de la información; que M. Poncio le escriba desde Barcelona, y que «acordándose, acudirá a todo aquello que fuese aumento suyo y de su Religión»]. «Desde hoy, señor, demás de las obligaciones de que voy cargado, *pregonaré y publicaré desengaños al mundo*». ¿Cómo es eso?—replicó el Rey—; y Fr. Poncio le dijo: «Señor, *porque todos dicen* que vuestra Alteza se come los hombres, y yo no sólo *salgo sano y salvo*, pero sin merecerlo, voy honrado y favorecido». Respondióle el Rey: «Padre, bien os han dicho, que sí como, pero es como son los hombres: como hombres *desobedientes y sin fruto, y esto también lo hacen las aves*, que se comen los átomos y moscas que sobran en el aire y no sirven sino de *ofender y perturbar la luz*». Agrádole la respuesta a fray Poncio; y echó de ver en aquel *Rey mozo* que a la agudeza de su ingenio no la depravaba su crueldad, sino los malos amigos y peores consejeros» (fol 421 *v.*-422 *ra.*)

Pocos folios más abajo, el cronista alude con cierto humorismo a la guerra de los dos Pedros, el de Castilla y el de Aragón, y achaca la culpa a los *lisonjeros y mentirosos*. Advierto que los hombres «desobedientes y sin fruto» le preocuparon siempre mucho a Alonso Remón, y los señala en muchos lugares de sus obras, v. gr., en el aviso cuarto de la *Guía*. En concordancia absoluta con ese lugar, se lee otro del mismo primer tomo de la Crónica: «...y que las juntas y conciliábulos de hombres ociosos y sobrados han sido causa y principio de la ruina y destrucción de grandes Monarquías y Reinos» (fol. 300 *rab.*) «...porque de estos que sobran, adonde viven salen infinidad de acciones exorbitantes y demasiado licenciosas *contra sus superiores*: éstos de ordinario son los tumultuosos, los revolvedores, *perturbadores de la paz universal...*, etc.» (*Guía*, p. 139). Claro es que el rey don Pedro apuntaba más alto, es decir, incluía también entre los que sobran a los nobles levantiscos. Advierto, finalmente, que la entrevista del M. Poncio con el Rey parece cosa fantaseada, como tantas otras cosas, por el cronista.

¿Qué pensar del interesantísimo pasaje, arriba transcrito? Que parece de la misma pluma que escribió el drama: la misma simpatía por el Rey Justiciero, del que se quiere apartar el dictado de Cruel, en cuanto a un cronista le era permitido; el espanto que inspira don Pedro a los palaciegos; sus iras *sui generis*, que se traducen para fray Poncio en llaneza acogedora; la figura del Rey temido, sonriendo en aquella ventana viendo desfilar los cautivos; la alusión a las *audiencias* famosas; el ánimo feroz de aquel Rey mozo contra los desobedientes y perturbadores; su tesón contra el levantisco Coronel; su disposición para premiar a los buenos; etc. Y lo que es más interesante, el paralelismo que guarda ese relato con algún pasaje de *El Infanzón*.

El versado en la lectura del gran drama no necesita que nosotros le señalemos dónde tiene los comprobantes, y hasta puede ser perturbado-ra esa tarea, al errarla o reducirla. Pero la voy a intentar, rogando se suplan sus deficiencias.

Lo primero que descubrimos, apenas aparece en escena, es el ánimo feroz y bravío del rey don Pedro, desjarretando su caballo, porque el noble bruto se negó, primero, a volar por una cumbre abajo, y después, al sentir la vigorosa espuela, porque se desbocó por aquellos precipicios, poniendo en contingencia la vida del jinete.

Y no dándole lugar
a que otro Faetón me hiciese
hice que a mis pies muriese.

Y con la ferocidad del ánimo, la gallardía y vigor de mozo del cuerpo. Suena allí mismo la rein vindicación del nombre *Justiciero*.

«GINESA.—Porque cruel | Castilla a voces le llama... | REY.—No todas verdades son | las que acredita la fama; | y así miente el sedicioso | vulgo, que en él trueca fiero | la parte de justiciero | que lo hizo ilustre y glorioso».

Cuando de labios de unas labradoras ofendidas, oye las tropelías y desobediencias del Infanzón, se dispone a hacer justicia ejemplar contra hombres sobrados e insolentes, que llenan a Castilla y desconocen el poder real.

«*¡Que esté llena Castilla | de reyes, cuando al propio no se humilla | ... | Pondré sueño en sus nombres. | ¿Quién infanzones son? ¿Quién ricos-hombres? | Caiga tanta cabeza; | sólo un cetro ha de haber, sólo una alteza; | que en los reinos del día | sólo gobierna un sol la Monarquía*».

Y desde las inmediaciones de Madrid el Rey, encubierto, se dirige a Illescas. Allí, en aquel diálogo imponente con el Infanzón, volvemos a escuchar maledicencias contra don Pedro, y desacatos a su poder de rey y a su valor de hombre. El monarca ruge en los numerosos apartes como un león.

«REY.—Hablad bien del rey don Pedro: | *advertid que es mal sufrido*, | y que es rey, y que a no serlo, | os echara a puntapiés | y a coces de aqueso asiento...»

Pero el valor y el ánimo indomable y las terribles justicias del rey don Pedro afloran en cada escena del drama, y no hay por que insistir en esto. Su propósito de *comer* hombres desobedientes y perturbadores de la paz, lo vuelve a formular el Rey en el acto tercero, ahora refiriéndose no a infanzones insolentes, sino a sus mismos hermanos bastardos.

«REY.—Mas ¡vive Dios! que he de hacer | que mi majestad conozcan | tantos hermanos que altivos | mis pretensiones estorban, y acabando estos encantos, | postraré esta Babilonia | de hermanos que me persiguen | y en secreto armas convocan...»

La «agudeza del entendimiento» de don Pedro se pone, v. gr., de manifiesto en la contestación a aquel arbitrista que acude a su audiencia. De sus justicias solemnes son prueba esas audiencias que el Rey no niega a nadie, y las *exedras* públicas, desde las que juzga, acudiendo el pueblo en masa. Don Pedro quiere una justicia contrabalanceada con igualdad por la misericordia.

Fero nos falta por examinar en el drama aquello que más se enlaza con el pasaje de la *Crónica*: los temores que infunde el nombre y la pre-

sencia del rey don Pedro, y sus iras aparatosas cuando se ofrece en qué *dudar* o altercar.

Cuando don Pedro anda envuelto en terrores con la aparición y los dichos de aquella Sombra, cuando acaba de formular el exterminio de sus hermanos rebeldes, y sólo desea saber «cómo corta la espada del Infanzón», a quien tiene preso en una torre, se presentan las citadas labradoras, con arrepentimiento piadoso, a interceder por el Infanzón. La iracundia del Rey se alza irrefrenable; manda arrojarlas del corredor, aunque se contenta con echarlas de allí.

«ELVIRA. — ¡Perdidas somos! (Retirándose del Rey las dos). LEONOR. — *Asombra | con la vista*. REY. — Echadlas fuera... | ELV. — *Venturosas | somos en librar la vida*» (Act. III).

Esto era lo que temían para el M. Poncio aquellos cortesanos asustadizos, y de lo que el M. Poncio se libra... Pero el Rey es el mismo, que ha obrado en cada caso según su típica manera de ver la justicia. No podía perdonar al Infanzón sin menoscabo de la dignidad real.

«REY. — El rey que agravios perdona | hechos a la majestad, | se agravió a sí...»

El dramaturgo saca todo el partido posible de ese terror de que las gentes han rodeado la figura de don Pedro: en las audiencias, en la entrada en Palacio de las villanas, alguna de las cuales piensa que va al degolladero, del Infanzón, etc. Se advierte en el drama deliberada complacencia por los arrebatos del Rey Justiciero y se les sazona, como en el pasaje remoniano, con cierto humorismo risueño. Los que andan cerca de don Pedro, al contemplarlo tan de mañana y cejijunto, se acuerdan de la «cuartana del león». Sin mengua de los altos prestigios, diríamos que al rey don Pedro se le hace representar un tanto la figura de «Espanta tímidos», en el relato y en el drama.

Y tocamos la analogía de más bulto y más certera. Mala ocasión había escogido el M. Poncio para entrevistarse con el Rey. Este se hallaba entregado a la empresa de domeñar la rebeldía de un noble, de un prócer, que desafiaba todo el poder de don Pedro. Se comprende el malhumor y el gesto torvo del monarca de las terribles justicias o venganzas. Y aun ensombrecen más el cuadro los temores y avisos de los acompañantes del Rey. El M. Poncio titubea un instante; pero para cumplir con sus obligaciones afronta los peligros de la entrevista.

Esta historia anedóctica la revive a su manera el infante don Enrique. Don Pedro ha sacado de la cárcel al Infanzón, lo lleva de noche a un campo de las inmediaciones de Madrid, se bate con él, y lo vence y humilla hombre a hombre. De noche y al mismo campo llega el infante don

Enrique; quiere, con el día, entrar en Madrid y verse con su hermano el Rey. Don Alvaro de Mendoza, que le acompaña, trata de disuadirle de tal propósito, insistiendo con tozudez en toda clase de temores, hasta aguerísticos como correspondía a un Mendoza. En realidad no era para menos el caso. Sin embargo, el Infante insiste en su propósito, porque tal es su deber y porque se considera inocente.

«DON ENRIQUE.—*Esos temores son vanos: | el delito hace el temor.*
MENDOZA.—Dí, ¿qué delito mayor, | si hay odio, que ser hermano?... DON ENR.—*¡Bien al mundo pareciera, | que escondido en Trastamara, | yo al Rey le huyera la cara! | Ya en parte delito fuera... | y ansí, en quebrar esta ley, | vete, Mendoza, a la mano; | que es ofenderme en mi hermano, | y es irritarme en mi ley.*»

Mendoza no quiere ofender a su amo; y los dos se disponen a pasar allí la noche, cuando oyen:

«Muchachitos de Madrid, | del rey don Pedro os guardad; | que quien mata al Infanzón, | sus hermano matará». Mendoza, por supuesto, cree escuchar una profecía; pero el Infante, dirá,

«¡Temores impertinentes!»

Se oye otra letra alusiva al mismo Infanzón, y Mendoza quiere intimidar al Infante con las crueldades del Rey.

«Alguna muerte | dará lengua a la crueldad». Don Enrique no teme, y curioso se dispone a dar una vuelta por la villa, hasta que amanezca y pueda entrar en Palacio. Viene inmediatamente la lucha con el Infanzón, síguese la tercera aparición de la Sombra del Clérigo, y ya de mañana don Enrique entra a ver a su hermano, venciendo antes las nuevas y cada vez más apremiantes amonestaciones de Mendoza, que le aconseja que huya. El Infante encuentra en el Rey majestad intimidadora, pero trato llano y hasta afectuoso.

Complete el lector ésta y las demás referencias. También debe fijarse en la aparente crueldad de don Pedro en la casa del Infanzón con las tantas veces mencionadas labradoras de Leganés, cuando en vez de favorecerlas secunda los furios del prócer de Illescas. Aquél es un caso típico de *dudas* o altercados del Rey de Castilla. Y aun tendremos ocasión de volver sobre la figura del Justiciero.

No se alude en el pasaje remoniano a las torturas de orden sobrenatural experimentadas por el rey don Pedro. Este elemento fantástico tiene adecuado marco en un drama como el presente, pero no en un relato que quiere ser histórico. En la reducida producción dramática que con nom-

bre de Alonso Remón ha llegado hasta nosotros, poca materia específica se ofrece a un cotejo riguroso. Caso distinto es el de *El tejedor de Segovia*, y, sobre todo, *Dineros son calidad*. En aquel drama la vigorosa figura de don Fernando Ramírez de Vargas recuerda muy de cerca en escenas de tumba y aparecidos, aunque no muertos, las valentías de don Pedro en las apariciones de la Sombra. Y aun están más cerca estos dos personajes cuando se ensimisman en terribles obsesiones: don Fernando hablando en aparte sobre lo que piensa hacer con aquel cadáver de la bóveda de San Martín, don Pedro dialogando con la voz de la Sombra. El efecto en quienes los escuchan es idéntico. Por lo que hace a *Dineros son calidad*, hay consonancias ineludibles en este aspecto con *El Infanzón*. Rectamente, Menéndez y Pelayo pudo hablar de certeza «casi metafísica». Lo que estos dramas significan en los moldes remonianos hay que extenderlo a *El Rey don Pedro en Madrid*.

La falta de textos en las comedias reconocidas del doctor Remón queda ampliamente compensada en sus escritos en prosa. Primeramente destaca un pasaje interesantísimo del primer tomo de la *Historia general de la Merced*, en que se estudia la razón teológica y a la vez se escribe un verdadero canon o regla de ciertas apariciones sobrenaturales. Las intervenciones de la Sombra descubren esa razón teológica y están regladas por el canon remoniano.

Afirma Alonso Remón que un antiguo mercedario, fray Arnaldo Poncio, había escrito unos tratados espirituales con el título de *Cogitatio, meditatio, contemplatio et consideratio*, tratados en tiempo del cronista ya perdidos, y añade: «Y entre ellos fué milagroso y lleno de riquezas aquél que llamó *Meditación particular de la muerte*, con que se hicieron muchos efectos fructuosísimos, y sus sentencias quedaron escritas y estampadas por largos tiempos en las memorias de los hombres espirituales, especialmente aquélla en que decía, *que así como la madre que ama mucho a su hijo, para apartarle de los peligros que podrían ser causa de su daño y perdición, le espanta con decirle que hay allí alguna fantasma o sombra, o con mostrarle alguna figura o semejanza muy fea de aquello que le dice que se aparte; así el Señor*, por apartarnos del pecado, nos pone ante los ojos las graves penas y diversos castigos que ha dado en esta vida a los robeldes y obstinados pecadores, quebrantadores de su ley, y nos lo pone *a modo de figuras y sombras*, para que *nos espanten y hagan temblar las penas y tormentos infernales*; para cuyo ejemplo traía el castigo de nuestros primeros padres, y su generación humana perdida por el pecado de la inobediencia; lo del Diluvio Universal; el fuego de Sodoma; los setenta mil hombres del pueblo de David, destruídos de pes-

tilencia; a Jerusalén, arruinada por Tito y Vespasiano, y al rey Herodes y Antioco, comidos de gusanos» (fol. 263 vb.)

Dejemos ante todo bien asentada nuestra creencia de que el nombre de Arnaldo Poncio es solo un soporte para estas elucubraciones remonianas, conformes en absoluto con la manera de pensar y expresarse de nuestro autor. Tenemos pruebas inequívocas en otros muchos casos similares: atribuciones a mercedarios de la Edad Media de trataditos que en el siglo xvii ven la luz pública con el nombre de Alonso Remón.

El anterior pasaje se debe pues a la pluma remoniana. Y cuán sugestivo es. No le exceden ni casi le igualan las famosas y pavorosas frases de la Sombra en el drama, cuya intervención descubre la misma raíz teológica—amonestación amorosa de la Providencia al extraviado Rey de Castilla—, y está reglada por el mismo canon—presencia temerosa de la Sombra, con detalles que la hacen horrible, alusión a los peligros mundanos y ultramundanos, la pérdida de la vida y las penas infernales, que corre el alocado e infeliz don Pedro—. Y todo en clara armonía con el texto de la Crónica. Comprobémoslo.

En la primera aparición, de relámpago en un cielo nuboso, de la Sombra del Clérigo hay esta acotación: «*Aparece una sombra o figura prodigiosa con una estola negra atravesada*». El Rey, sorprendido en sus furores contra el Infanzón, queda hondamente impresionado ante aquellas «pálidas señas de hombre, | horror fingido».

La Sombra monta macabra sobre el caballo desjarretado, invitando al Rey a seguirle hacia Madrid.

De la segunda aparición, en un momento en que el valor del brazo de don Pedro le convierte en titán, recojo breves muestras.

«SOMBRA.—¿Y quién soy | yo? REY.—*Eres una sombra vil | del infierno*. SOMBRA.—*¿Y no me tiemblas?... | ... escarmienta en mí tu fin*».

Aun después de desaparecida la Sombra, sigue resonando su voz en los oídos del Rey.

«REY.—¿Quién me dijo | en voz alta y poderosa | que he de ser piedra en Madrid? FORTÚN.—¿Piedra?... | REY.—Agora me lo dijeron. | Esta vanidad me trae | atropellado en sus sombras. | *Cadáver vil*, ¿qué me quieres? | ¿Qué buscas *pálida sombra*?».

Lo que quiere, lo que busca la Sombra, se aclara por completo en la tercera aparición, la más rica e interesante para nuestro propósito. Al contemplarla de nuevo el Rey, clama: «Horrendo espectáculo». Y ante una pregunta de la misma Sombra:

«REY.—Como estás | *tan pálido, horrible y feo*, | no caigo en tí, si ya no eres | demonio que persiguiendo | me estás».

Se trata del Clérigo, muerto en Sevilla sacrílegamente por don Pedro, porque se interpuso en el amor *desenfrenado* del Rey a una monja.

«SOMBRA.—Pues Dios te señala el freno | en este mismo puñal, | (sácale el suyo) | con el cual tu hermano mismo | de tus juventudes locas | dará a Castilla escarmiento, | si tu vida no reparas, | si no reportas tus yerros...»

Y tras de este aviso, otro de orden ultramundano. El Clérigo ha obtenido de don Pedro la promesa de labrar un convento en Madrid de religiosas dominicas, en compensación de sus sacrilegios en Sevilla.

«SOMBRA.—Y advierte que ansí me sacas | de las penas que padezco. | Fuego soy. REY.—No ardes mucho. SOMBRA.—Quiero | que lo examines mejor.—REY.—¡Que me abraso, que me quemó!—SOMBRA.—Este es el fuego que paso. —REY.—Terrible es, pues yo lo siento. | Suelta, suelta. SOMBRA.—*En este ardor | teme, Rey, el de el infierno...*»

La Sombra desaparece, desvaneciéndose. El Rey, ante el prodigio, ante el portento, temeroso de que se cumpla en él el doble castigo, se ablanda, y hasta secunda la predicación de la Sombra.

«Luego he de labrar el templo, | porque por él se recojan | los soberanos decretos, | y esta advertencia le deba | a Madrid el rey don Pedro...»

Y un poco después, el mismo Rey teologiza como el doctor Remón.

«¡Qué con mi puñal mismo | me ha de matar mi hermano! ¡Ah inmenso abismo | de inefables decretos! | ¡Qué investigables son vuestros secretos! | *Mas no me apercibiera* | cuando decreto irrevocable fuera. | *Amenaza es de padre, si él lo dijo, | que nunca el padre ejecutó en el hijo*».

Por la representación material de la Sombra: horrible, pálida, fea, cadáver vil, figura del infierno, que sólo al fin abandona sus apariencias de condenado por la condición de alma que arde en el fuego expiatorio; por los nombres con que se la designa; por el momento de sus apariciones, es decir, en alguno de aquéllos en que el demonio de la cólera o de la soberbia van a extraviar al terrible Rey; por los avisos que da y por la manera de darlos, con la típica evocación del infierno y sus llamas; por la razón teológica, descubierta en las últimas palabras del Rey; por la pavorosidad y el poderío de estas escenas, y, en una palabra, por todo, este pasaje habla de íntimas armonías con el texto de la *Historia general de la Merced*. Téngase presente que el primer tomo de esta obra se publicó 1618, y se escribió entre este año y el de 1612. La referencia es de interés para estas concomitancias con el drama.

Porque reproduce bastante de cerca la pavorosidad del texto citado y del drama, porque en su final recuerda la tercera aparición de la Sombra, porque se trata de fantasmas acuchillantes, y la Sombra del drama lo

es mucho, reproduzco el siguiente pasaje, aunque no se trata de almas en pena, sino de espíritus infernales: «Sentía el demonio notablemente la resolución deste casto y noble mancebo, y hacía lo posible por estorbar sus santos propósitos. Llegó Carmelo a Burdeos de noche y adeshora para hallar posada donde recogerse, y húbose de quedar hasta que amaneciese debajo de un portal o cobertizo que había en una plaza, y como allí se quedase dormido sobre la espada, despertáronle *unas fantasmas o sombras*, que después se empezaron a acuchillar unos con otros y hacer un espantoso ruido, que le empezaron a acobardar y poner miedo, tanto, que le obligaron a huir y retirarse, buscando algún lugar sagrado adonde recogerse y pedir a Dios y a su Madre favor; pero la Virgen, que tenía tanto cuidado de valerle, le trujo de calle en calle y de lance en lance a la puerta de la iglesia de nuestro monasterio, adonde luego que llegó *desaparecieron aquellas sombras*. Amaneció; abrieron la iglesia, y entró a dar gracias a Dios y a su Madre de la merced y favor recibidos» (*Historia general de la Merced*, I, fol. 353 rb., va.)

Temeroso este huir en la noche del joven Carmelo, perseguido de cerca por aquellas espantables y acuchillantes sombras. Don Pedro se cree «perseguido» por la Sombra; su heroico temple desafía al temor; pero también alguna vez quiere retirarse. La segunda aparición es durante la noche, y la tercera momentos antes del amanecer, *desapareciendo* la Sombra cuando empieza a clarear el nuevo día y recogién dose o retirándose entonces el Rey, dispuesto a labrar el convento, etc. Puede comprobar el lector todos estos detalles.

En el drama están pintados con mucha viveza los efectos en el indomable don Pedro de la presencia o lucha con la Sombra, después que ésta desaparece: el Rey grita terrible, habla a solas; los que acuden en torno de él, hablan del «color descompuesto de su rostro, etc.» Siempre nos llamó la atención en nuestro escritor mercedario el vigoroso y siniestro final de raptos, de luchas espirituales experimentadas por varones santos de la Merced: una terrible conmoción, gritos ahogados, señales en el rostro agitado, sudoroso, como al salir de un pavoroso combate; varias personas acuden al lado del vidente o paciente, atraídas por esos gritos y esa conmoción; todo ello un mucho siniestro. El espectáculo se repite dos o tres veces en San Pedro Nolasco, uno, y con gran poderío de terrible misterio, en la vida del venerable fray Juan Vallejo; se trata casi sin excepción de luchas diabólicas. Orando fray Juan una noche en el coro recibe un estruendoso bofetón de parte del Tentador, con quien lucha...: «acudieron allá y halláronle como muerto en tierra; trujeron una luz y halláronle todo el rostro acardenalado...» (*Historia general de la Merced*,

II, fol. 252 *rb.*) De otra aparición diabólica con la que lucha fray Raimundo Alberto, siendo novicio: «Llegaron a este tiempo dos religiosos que andaban más cerca de allí, y hallaron a Raimundo sudando y con un cierto género y modo de desmayo, como aquel que salía de pelear con enemigo tan fuerte. *Preguntáronle lo que era*, y aunque por entonces lo calló y disimuló, ya vino tiempo que, obligado de la obediencia, hubo de manifestarlo» (Id. I, fol. 220 *va.*) En los casos de San Pedro Nolasco, son muchos los que acuden al reclamo de sus sollozos y *agonías*.

Desaparecida la Sombra, en su primera intervención, el Rey se ve rodeado de su séquito.

«FORTÚN.—¡Gran señor! D. JUAN.—Señor, ¿qué es esto? | D. ALONSO.—¿Tú a pie? FORTÚN.—*¿Tú sin color?* D. JUAN.—¿Tú descompuesto?...»

El Rey rehuye hablar de lo sucedido.

«FORTÚN.—Algo le ha sucedido».

Más interesante es aún el final de la segunda aparición. El Rey prurumpe en gritos; acuden varios caballeros y pajes con luces.

«DON ALFONSO.—*Señor, ¿qué es esto?* REY.—*No es nada.* | Alzá la vela y venid».

También hay materia cotejable en la tercera aparición de la Sombra. Y los monólogos de don Pedro, mejor, sus hablas recónditas con algo invisible podían colocarse sin violencia dentro de un resonador remoniano.

Menéndez y Pelayo ha relacionado con Lope ciertas reflexiones que se hace a sí mismo don Pedro respecto de la Sombra: se cree víctima de una alucinación, cuyo origen estaría en su esposa Blanca y en sus hermanos bastardos.

«REY.—Todos son miedos vanos, | ilusiones de Blanca y mis hermanos», dice a propósito de la primera aparición. Y repite con relación a la segunda.

«Mas ¿cuándo a mi heroico pecho | advirtió ilusiones locas, | ni admitió quimeras vanas? | Estas son fingidas copias, | fantasmas de mis hermanos, | hechizas, engaño todas». Y salen a relucir los vocablos «forma», «sombra».

No negaré yo que alguno de los textos lopistas están relativamente próximos a estos del drama; pero lo mismo sucede poco más o menos en otros autores, y tal vez con mayor proximidad en un pasaje de *El español entre todas las naciones*, de Alonso Remón. El héroe Ordóñez de Cevallos, se ha perdido en lucha con los indios, y se cree que murió ahogado en el mar. El capitán Lomelín, su amigo le sucede en los cargos militares y en el amor de doña Juana. Esta, fiel al primero, se aparta con ciertos pretextos del capitán, hallándose los dos solos a orillas del mar,

Doña Juana no regresa; la llama a voces Lomelín, y responde Cevallos, que no había muerto, aunque sí se presenta en escena náufrago y desnudo.

«CAP.—¿Dónde te has ido mujer. ORD.—¡Cielos!, ¡he resucitado. | Lomelín es el que veo. | CAP.—¿Quién me nombró? Doña Juana: | formas, quimeras, deseo. | ORD.—Amigo. CAP.—¡Suerte inhumana! | (Mete mano Lomelín). ¡Jesús! trocose el empleo. | ¡Sombra de Cevallos muerto! | Porque haré aquí un desconcierto, | alma en pena, tente, ten... | Porque me haces sudar | de congoja, con ser hombre | que a otros he hecho temblar» (1.^a parte, III).

El pasaje íntegro no carece de interés, si bien lo temeroso va de la mano con lo risible, como lo exigía la extraña realidad. Pero lo que aquí nos importaba eran las alucinaciones de Lomelín, y ahí están primero respecto de doña Juana y luego con relación al mismo Cevallos. Recuerdo que en el último texto del drama, el Rey había iniciado su diálogo-monólogo con estas palabras:

«¿Quién dijo | en voz alta y poderosa | que he de ser piedra en Madrid?»

En la misma comedia del *Español*, al fin del acto segundo, vemos truncada una asperísima contienda entre Ordóñez y Lomelín por la intervención del gracioso Marcos, que llega de tierras de los negros Cimarrones en forma de un dragón volante. Los altercadores piensan en un *hechizo* de los citados negros.

«CAP.—*Estos hechiceros son*».

Esta manera de solucionar un conflicto en su parte culminante, ya había aparecido en *El hijo pródigo*, por obra de Servio, a quien imita Marcos. Y ya que tocamos el auto, diremos que el padre del Pródigo, cuando éste se acerca a la casa paterna, roto y maltratado, cree hallarse en presencia de una *sombra*.

«PADRE.—Pero ¡cielos!, ¿qué veo? | ¿Suena la fantasía o el deseo?... ¡Cielos! una *sombra* veo, | que me la pinta el deseo».

No concedemos a estos testimonios más que una importancia supletoria, bastante, en mi sentir, para invalidar los que de Lope alega Menéndez y Pelayo. Y termino ambientando la predicación de la Sombra, o mejor la predicación de la Providencia por medio de la figura «pálida, horrible y fea», al desbocado don Pedro.

El porquerizo Nicelo, en el auto de *El hijo pródigo*, admite al Pródigo, roto y desastrado, para escarmiento de un hijo suyo travieso.

«NICELO.—Quedaos en casa, hijo ajeno, | que soy *padre y hijos* tengo | y en vuestro ejemplo prevengo | uno que les ponga freno».

Y ya en presencia del hijo, el áspero Nicelo predica así:

«NIC.—Este mozo he recebido. | ¿Qué te dice? CLORO.—Roto viene. |

Nic.—Pues bien ricos padres tiene; | de su padre ha huído. | *Escarmienta* en este necio, | y por lo que digo pasa | y de tu padre la casa | tenla de hoy más en más precio; | que *para darte a entender* | este mozo en qué ha parado, | de los puercos le he encargado | sin habello menester, etc.»

Despiadada predicación; pero hermana de otras que hemos oído.

En *El católico español*, Teodosio mete en la cárcel muy justamente a Teodoro. Al fin le perdona, yendo él mismo a la cárcel.

«TEODOSIO.—Alza los ojos; que preso | pereces libre y honrado. | Estarás muy agraviado, | y pareceráte exceso | haberte preso tenido. | Has estado en grande error; | no fué *prisión de rigor*, | que *prisión de amor* ha sido. | Por un símile corrijo | la ofensa, tal que te cuadre: | ¿*no has visto al airado padre* | echar en prisión al hijo? | ¡Ah Teodoro! No condeno tu prisión. *Ibas errado*; | que este yerro fué bocado | de un hidalgo noble freno». (Ms. B. N. 14.767, núm. 1, jorn. II).

Amor, escarmiento, corrección y amenaza de padre, freno de yerros, jugando también del vocablo, etc., es lo que oímos de labios de la Sombra y del Rey. Variarán los personajes y las historias, pero no los conceptos ni aun la expresión.

Ponderando Menéndez y Pelayo la grandiosidad de las apariciones de la Sombra, encuentra que en la tercera «el espectro es algo verboso, habla demasiado claro y abusa un poco de las *tradiciones locales y monásticas*» (p. CLV). Aparte lo de Sevilla, violación de una clausura y muerte del clérigo, las tradiciones aludidas se concretan a Madrid y al Monasterio de Santo Domingo el Real. El sapientísimo crítico no ilustra con referencias lopistas esta parte del drama; porque sin duda Lope no trató este asunto.

Tampoco Tirso de Molina dramatizó esas tradiciones madrileñas que no se reducen a las palabras conminatorias del espectro. El enlace que esta parte del drama tiene con el doctor Remón, ya de suyo interesante, lo será aun más por ese solitarismo.

Los alrededores madrileños escogidos por el rey don Pedro para su lucha de hombre a hombre con el Infanzón, adonde llega de noche don Enrique, y en donde hace su tercera y última aparición la Sombra, coinciden con los terrenos ocupados por Santo Domingo el Real, célebre convento de religiosas dominicas. Cuando está próximo el amanecer y don Pedro va a retirarse, surge repentina como siempre, saliéndole al paso la temerosa Sombra.

«SOMBRA.—Aguarda. REY.—¿Quién me detiene? SOMB.—Yo, REY.—¡Horrendo | espectáculo! ¿Qué quieres? | SOMB.—Decirte que en este *puesto* |

has de ser piedra en Madrid. | REY.—Visión, prodigio, portentoso, | imaginación, ¿quién eres? | ¿qué pregón me estás haciendo, | que así en Madrid me persigues? | SOMB.—Llega, si quieres saberlo, | y en el brocal deste pozo, | que está *arrimado a este templo | venerable como humilde, | glorioso como pequeño, | por habelle edificado | Santo Domingo, asistiendo el seráfico Francisco | a su fábrica*, podemos | sentarnos... Día de Santo Domingo | me mataste. REY.—¿Qué es tu intento? SOMB.—Advertirte que Dios manda | que fundes un monasterio *en este mismo lugar | que el Santo tiene dispuesto*, | donde en vírgenes le pagues | lo que le hurtaste en desprecios: | clausuras honren clausuras. | ¿Prométeslo? REY.—Sí prometo. | ¿Quieres otra cosa? SOMB.—No. | Queda en paz; labra el convento, | que en él tienes de vivir | en alabastos eternos. REY.—¿Esto es ser piedra en Madrid? | SOMB.—Ser piedra en Madrid es esto...

Desaparecida la Sombra, el Rey piensa ya en el cumplimiento de su promesa:

«REY.—Luego he de labrar el templo, | porque por él se revoquen los soberanos decretos, | y esta advertencia le deba | a Madrid el rey don Pedro».

Vuelto al palacio real, el monarca permanece en vela, sigue pensando en la piadosa fundación, y llamando a sus servidores les declara su intento, con admiración de los mismos.

«REY.—Llámame a don Alonso. El cielo ordena | que me acuerde del cielo. | Obre la religión, renazca el celo; | Domingo soberano, | mucho por vos con Dios merezco y gano, | pues que, siendo Guzmán, templo os ofrezco, | cuando así a los Guzmanes aborrezco...»

«Sabed que os he llamado porque *intento* | consagralle en Madrid a Dios convento | *de santas religiosas*, | ofreciéndole en él vírgenes rosas, | en recompensa, ¡oh juvenil locura!, | de una que le corté de su clausura: | y de que a Dios le pago, | a cuantos aquí estáis testigos hago...

«Maestros me prevenid, | que una fábrica inmortal | en Santo Domingo el Real, | le pienso dar a Madrid, | donde en alabastro terso | tenga en soberana historia | eternidad la memoria, | dulce espíritu en el verso. | *El templo he de enriquecer, | que Domingo comenzó*, | donde piedra he de ser yo, | y su abadesa ha de ser | la princesa doña Juana, | mi hija, en su poca edad, | pues manda en mi voluntad | voluntad más soberana».

Hemos recogido, con morosidad, estos apuntes sobre Santo Domingo el Real de Madrid, porque ofrecen robusta base al cotejo con una obra dramática del doctor Remón, *San Jacinto*. Esta pieza teatral se escribió, como consta por la loa, para ser representada en Madrid en 1598, con motivo de las fiestas de canonización del apóstol de Polonia. Serían oyentes

y espectadores los dos Felipes, II y III, y otras personas reales y lo más granado de la corte española en un momento solemne. Sin embargo, la comedia no se representó, acaso por la prohibición que pesaba entonces sobre ellas, y así reza el encabezado del Ms. de la B. N., 14767, núm. 9: *Comedia de San Jacinto, nueva, nunca representada: compuesta por Ramón*. Las analogías en el aspecto que tratamos son por lo mismo más sintomáticas; ya que una comedia desconocida, y no relevante, se prestaba difícilmente a ser imitada por nadie. Entresaquemos de ella lo que más hace a nuestro propósito.

Santo Domingo y San Francisco, llegan a Burgos, donde renuevan el abrazo tradicional de Roma, a fin de entrevistarse con el rey San Fernando y obtener de él licencia y facilidades para fundar en España.

«SANTO DOMINGO.—Rey y señor, vuesa grandeza entienda, | como tendrá larga noticia de esto, | que el buen Francisco y yo con ansia extrema | de fundar en España hemos venido, | yo, como natural de España, cierto | del fruto que ha de hacer este *principio* | en nación, que es | tan dada al ejercicio | de espirituales obras, pías, santas | ... Esta es mi bula, | y aquí en Burgos primero y otras partes | de España nos den *puestos*, *do se labren* | casas de nuestra orden, *con intento* que con fervor y devoción extraña | le sirva al alto Dios con esto España».

El Rey, que habla en fabla, les dice que todo es suyo, que *dispongan* a su talante.

«REY.—Fundado aquí, iréis después | a Segovia y a Madrid; allí por mi gusto id».

Y les manda entrar a palacio y asistir al consejo real, «y para que elijáis casa, | uno y otro a gusto entrad».

Francisco, acompañado de otro fraile y un mandadero del Rey, sale para Madrid, adonde le vemos llegar. El mandadero entrega a don Illán, caballero de la villa, un curioso papel.

«ILLÁN.—Buen mandadero del Rey, | farélo de voluntad» (Lee el papel): «Al nueso guardador de la nuesa villa de Madrid. Visto el nueso papel, a Francisco, que es home amigo de Dios y do él vos señalare ora tierra ora lleco o baldío, en el tamaño que él vos las pidiere se las endonad con sus entradas y salidas, anejidades y canojidades?, y pescudad de lo que le mengue o endonádselo a costa de nuestos maravedís, que en ello nos fareis servicio. En Segovia.—*El Rey*».

El Santo de Asís habla de la licencia obtenida en Burgos. Domingo queda en Segovia con el rey Fernando.

«SAN FRANCISCO.—Vino a Segovia con él, | y allí el buen Domingo queda; | funda allí, que a nadie veda | este *intento* el Rey que es fiel».

Y alaba al Rey santo de Castilla, con sumo agrado de Illán que le otorga lo que pide. En Segovia departen Fernando y Domingo, aquél siempre en fabla, como dos buenos amigos: de la fundación de Burgos y de Santa Cruz de Segovia, «aunque lueñe de poblado», del rey San Luis de Francia, de la jornada de Sevilla. Al fin viene la despedida, muy tierna, y la noticia del futuro monasterio de Madrid.

«SANTO DOMINGO.—¿Hízoseme caridad | de escribir para Madrid? |
REY.—Cuando vos queráis, partid, | vuesto viaje empezad; | que con nuesto mandadero | irá cedo la razón, | y non vos menguará, non, | lo que os mengue por entero. | ... *Id a Madrid, y faced | el convento de las Donas | y, en fin, hijas de personas | de homes buenos, tras la Red...*»

Volvamos con el dramaturgo a las andanzas de San Francisco; las cosas le han salido bien.

«(Sale San Francisco, con un Cristo en la mano).

S. FRANCISCO.—Gracias a Dios, que ya de vos guiado | he elegido en Madrid lugar decente, | para mi monasterio acomodado, | para el *intento* mío conviniente, | a la parte del río, en aquel lado | do mira el sol que corre hacia el poniente, | fuera de la muralla de la villa | *he dado ya principio* a mi casilla. | ¡Oh España! ¡oh Madrid! yo profetizo | grande aprovechamiento, virtud grande; | a Dios el pueblo tuyo satisfizo, | y quiere que en su ley no se desmande; | para el erario de tu ley te hizo, | él lo que importe a tu gobierno mande...»

(Sale D. Illán).

ILLÁN.—¿Habedes fecho *en el lugar* que os place | el vuesto moradero, home bendito? | S. FRANC.—A servicio de Dios, señor, se hace, | y aquí a su Majestad se lo remito. | ILL.—¿Qué vos digo? A Madrid | ha llegado un vuesto amigo...»

El buen Illán da curiosas señas del amigo de Francisco, que no es otro que Domingo de Guzmán.

«S. FRANC.—El bendito Domingo es ya venido —*a fundar un convento religioso | de mujeres devotas*, que he sabido | por relación su *intento* milagroso».

Aparece Domingo, y entre los dos patriarcas se reproducen los abrazos, las frases efusivas de amigos y santos. En su diálogo final de jornada está lo más sugestivo para nosotros.

«S. FRANC.—¿Al fin en Burgos, padre, habéis fundado? | STO. DOM.—Allí do nuestras bulas presentamos. | Sea el Señor, que lo *ordenó*, loado. | S. FRANC.—A ver mi *pobre* casa, padre, vamos, | y del glorioso Isidro el celebrado | fervor, su santo cuerpo, pues estamos | en lugar do por el Dios obra tanto. | STO. DOM.—Madrid dichoso, que encerró tal santo. |

... | S. FRANC.—*Venid, padre, vereis a do he empezado | a dar a Dios un conventillo pobre.*—STO. DOM.—*Yo de santas mujeres he intentado | que otro principio de mi mano cobre,* | y, pues, al dulce puerto hemos llegado, | y para que el de vuestra mano sobre, | ¡oh Cristo mío, único contento. | S. FRANC.—*Digamos algo desde aquí al convento.*

Se dirigen ambos a la humilde casa de Francisco, recitando alternativamente los versos de una octava en alabanza de su Dios y en testimonio de la hermandad de sus órdenes (Vid. Jorn. I).

¿Qué decir de estas «tradiciones locales y monásticas» del *San Jacinto*, relacionadas con las de *El Rey don Pedro en Madrid*? Lo que dicen por sí mismos los textos de ambas obras, que la primera en orden temporal sirvió de modelo a la segunda y que en esta operación anduvo la misma pluma. La repetición de vocablos, frases y conceptos sólo la explican la unidad de autor y la unidad de pluma. Hemos subrayado bastante, y con los ojos puestos en lo subrayado hay que llegar a esa consecuencia. El texto de *San Jacinto* aclara no poco las confusiones que el dramaturgo amontona sobre la intervención de don Pedro en la fábrica de *Santo Domingo el Real*. De hecho esa intervención fué o debió de ser nula; pues sólo está averiguado que una nieta del Rey Justiciero hizo ciertas obras en el convento y labró y colocó allí una estatua de don Pedro. Para al dramaturgo bastó la presencia de esa estatua para levantar sobre ella una magnífica creación artística; pero no llegó a anular completamente la obra primera de Sto. Domingo, lo que el Santo *había comenzado*, como se nos dice en ambas piezas teatrales. En *San Jacinto*, esos *principios* del Convento de Madrid, de manos del Fundador de la Orden, quedan un poco en el aire; en el gran drama se procuró corregir o aprovechar aquella indecisión, con desenfado histórico, desde luego. Pero también se da ese desenfado o abuso en gruesa cuantía en las mismas «tradiciones locales y monásticas» consignadas en la comedia «compuesta por Ramón». Menéndez y Pelayo considera que tales tradiciones resultaban «muy gratas para el público de la corte»; esa mira guió la pluma que compuso el *San Jacinto*, escenificando, innecesariamente, el viaje de los dos patriarcas por España y singularmente sus andanzas en Madrid, a quien como en el drama se predica de firme y para quien se guarda singular simpatía y afecto. Recuérdense las frecuentes evocaciones a Madrid en el drama, cotejándolas con otras de la comedia que, en parte, hemos transcrito.

Al fin del *San Jacinto* se aviva de nuevo el celo religioso de Madrid, en el aspecto de la apetecida canonización de San Isidro. Se escenifica también, con intervención del rey don Alfonso el Sabio, la entrega de una casa de Caleruega, en que vivieron los padres de Santo Domingo, a

doña Toda Martínez para convertirla en convento. Doña Toda será en él «dueña de pro», y por intervenir el Rey,

«se llame de nueso Rey | Santo Domingo el Real».

Las habitadoras son «donas generosas», es decir, de buenas familias, como las del convento del mismo nombre de Madrid, en el cual pensaba sin duda el dramaturgo. Y cosa curiosa, a pesar de que se trata de una casa ya edificada, el Rey protector afirma de sí mismo:

«REY.—Yo pongo el primero canto,
que fundador cuido ser».

De llamarse Pedro y no Alfonso, diría:

«donde piedra he de ser yo»,

como en el drama donde se da la misma confusión.

El motivo debe ser también el mismo: estos monasterios, humildes en su principio, se engrandecen después por la piedad de reyes, obispos o magnates.

FR. JOSÉ LÓPEZ TASCÓN.

PREPARACION INTELECTUAL PARA LA FE

El pragmatismo.

Este es otro de los sistemas filosóficos en que se contienen varios errores opuestos a los preámbulos de la fe. Perteneces, pues, a nuestro objeto la refutación de dicho sistema en lo que encierra de incompatible con la verdad católica.

Y decimos en lo que encierra de incompatible con la verdad católica; porque así como en otros falsos sistemas de filosofía, por ejemplo, el de Kant o el de Hegel, no todo es falso, sino que en ellos se encuentran algunos fragmentos de verdad, los cuales no son conclusiones de los principios del sistema, sino de otros de la razón natural, así también, y aun de modo especial, tiene esto lugar en la filosofía pragmatista, siendo sin duda una de las causas que más han influido en las especiales simpatías de que, desde sus principios ha sido objeto el pragmatismo y de la facilidad con que se propagó en algunas naciones de Europa, y sobre todo en los Estados Unidos de América.

Deben, pues, distinguirse en el pragmatismo su parte aceptable y su parte falsa; y en ésta los errores filosóficos y aquellos otros que además son incompatibles con las enseñanzas de la divina revelación.

Nosotros aquí vamos a prescindir de los primeros, y en conformidad con nuestro objeto nos limitaremos a la exposición y refutación de los segundos.

Pero nos parece muy conveniente dar antes una breve idea de lo que en la filosofía pragmatista se contiene de aceptable y digno de aprobación.

* * *

Una de las cosas que en mayor o menor grado han contribuido a que el pragmatismo se haya presentado, y contribuyen todavía a que se presente a los ojos de sus partidarios con las mayores apariencias de un sis-

tema aceptable, es sin duda aquello mismo que dió ocasión a su origen en la historia de la filosofía.

Porque ¿cómo no ha de ofrecerse a los ojos de la razón como aceptable, y cómo no ha de ganarse fácilmente las simpatías de muchos un sistema al cual W. James ha dado con grande apariencia de razón el nombre de *filosofía del sentido común*, y que ha sido considerado como una protesta de la razón, apoyada en las categorías de lo útil y de lo práctico, contra las extravagancias de la razón abstracta y los excesos de una especulación desenfrenada, sin base en la realidad y en los hechos de la experiencia?

Hay que reconocerlo y confesarlo. Así como los sistemas pura y exclusivamente idealistas llevan en sí mismos, con su falsedad, su descrédito, bastando conocerlos para rechazarlos; así por el contrario no puede menos de presentarse con especial atractivo y apariencias de verdad un sistema, según el cual, el criterio para juzgar de lo verdadero y de lo falso, consiste en los diferentes resultados o frutos del orden práctico, comprobados por un conocimiento evidente, fundado en hechos de experiencia.

Y tal es el pragmatismo, según sus principales defensores. William James no puede estar más explícito acerca de este punto. «Les idées vraies, dice (1), sont celles que nous pouvons assimiler, valider, corroborer et vérifier. Les idées fausses sont celles que nous ne pouvons traiter ainsi... La vérité survient à une idée. Elle *devient* vraie, est *rendue* vraie par les événements... Sa validité est le processus de sa *validation*».

Esta doctrina de que lo verdadero y lo falso debe juzgarse por sus efectos, parece adquirir también cierta mayor autoridad con la sentencia del Evangelio (2): «O haced el árbol bueno y su fruto bueno, o haced el árbol malo y su fruto malo; porque el árbol por el fruto es conocido».

Si consideramos el pragmatismo en sus relaciones con otros sistemas, hemos de reconocer con F. A. Blanche que ha hecho obra útil combatiendo en metafísica el absolutismo idealista, en psicología la teoría que hace de la conciencia un simple resultado, sin acción alguna sobre el curso de la vida interior, ni sobre el mundo corporal. Contra el primero ha establecido la realidad de la persona humana y la legitimidad de sus más altas aspiraciones; contra la segunda ha restablecido numerosas señales de la actividad consciente del espíritu.

En el dominio de la filosofía religiosa ha reaccionado contra un mate-

(1) «Pragmatisme» en el Diccionario Apologético de la «Fe Católica». A. D. Ales.

(2) Math., XII, 33.

rialismo estrecho, ha proclamado el valor de la fe, y su profunda y saludable influencia; ha contribuido a que se fije la atención sobre los hechos de la vida espiritual, y en particular sobre los estados místicos, invitando a que se haga de ellos un estudio atento y a usar de discernimiento a fin de determinar su valor intelectual, moral y social, en vez de considerarlos en globo, y juzgar de ellos *a priori* como de fenómenos morbosos.

De la religión quiere W. James que se juzgue por el criterio general del pragmatismo, esto es, atendiendo a los resultados prácticos de la fe o de la idea religiosa. «Former, dice (1), un jugement partiel sur chacun de ces détails de la vie religieuse... conclure que, *somme toute*, et d'après l'ensemble de nos jugements partiels, tel type de religion est condamné, tel autre justifié par ses fruits».

Si a esto se junta que la utilidad de la religión para los individuos y los pueblos es cosa tan evidente que sólo pueden dejar de verla quienes en materia religiosa tienen los ojos voluntariamente cerrados a la luz, se sacará en consecuencia que la doctrina de W. James, en este punto, viene a resultar prácticamente favorable a la religión, y por lo tanto al orden social y al bienestar de los pueblos.

Esto explica, por lo menos hasta cierto punto, el excesivo entusiasmo de algunos, aun entre los mismos católicos, por el filósofo norteamericano (2).

Esa infinita distancia es la que esperamos poner de manifiesto en el segundo punto del presente artículo.

Mientras tanto hay que reconocer que en el pragmatismo se contienen algunos aspectos doctrinales que le hacen aparecer a los ojos de muchos, especialmente en Inglaterra y en los Estados Unidos, como un sistema racional y conforme a las conveniencias de la humanidad.

Más nos atrevemos a decir, que, atendida la grande estimación en que los norteamericanos tienen a su compatriota William James, como hemos podido observar muy de cerca durante una permanencia de veintidos años en la gran República de Norte América, este filósofo es el exponente de la religiosidad y del gran respeto a las cosas religiosas que tanto distingue al pueblo norteamericano.

Y dando por suficiente lo dicho acerca de la parte aceptable del prag-

(1) «L' Experience Religieuse». Trad. Abanzit. París. Alcan. 1906, p. 281.

(2) Garrigou Lagrange, dice: «Laudatus est W. James a quibusdam catholicis qui non viderunt infinitam distantiam inter catholicismum et hunc pragmatismum». «De Revelatione». Vol. 1, edit. 2. Romae et Parisiis, 1921, pág. 282, en la nota.

matismo, pasamos a la exposición y refutación de sus errores en lo que se oponen a las enseñanzas de la Iglesia católica.

El pragmatismo puede ser considerado bajo los siguientes aspectos: como método; como teoría del conocimiento y de la verdad; en sus afinidades metafísicas; y como filosofía moral y religiosa (1).

El pragmatismo como método.

No es necesario para nuestro objeto historiar los motivos que indujeron a Charles Sanders Peirce a inventar su método para llegar al conocimiento de la verdad y a la solución de las cuestiones más importantes que se ofrecen al espíritu humano, desechando las innumerables e inútiles cuestiones en que con tanta fatiga y poco provecho gastan muchos filósofos su vida. Baste decir que Peirce se propuso oponer su propio método al contenido en el famoso *Discurso* de Descartes, y aplicar a todas las ciencias, sin distinción, el procedimiento peculiar de las ciencias experimentales.

¿En qué consiste dicho método? La respuesta nos la da el mismo Peirce, diciendo (2): «Les différentes espèces de croyances se distinguent par les divers modes d' action qu' elles produisent». Y también (3): «Il semble donc que la règle pour atteindre le degré de clarté dans la compréhension peut se formuler de la manière suivante: Considérez quels sont les effets que nous pensons pouvoir être produits par l' objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l' objet».

De esto en nada parece que se diferencia lo que dice W. James por estas palabras (4): «La partie la plus importante de la signification du concept réside dans les résultats auxquels il conduit... Quiconque possède une idée claire de ces conséquences sait, en fait, ce que le concept signifie pratiquement, quel quel que soit l' intérêt propre de son contenu substantiel».

Estos efectos y resultados de que nos hablan respectivamente Peirce y James deben ser comprobados por la experiencia, según se comprende por los antecedentes y consiguientes del sistema pragmatista. Expresamente lo dice James al afirmar que (5): «Le sens effectif d' une proposi-

(1) Véase T. A. Blanche, l. c.

(2) «Rev. Phil.» Janv. 1879, pág. 45.

(3) Ibid, pág. 48.

(4) «Introduction a la Philosophie». Trad. Roger Picard. París, Rivière, 1914, página 75.

(5) Véase «Rev. de Philosophie», mai, 1906, pág. 467.

tion philosophique quelconque peut toujours être amené jusqu'a quelque conséquence particulière dans notre future expérience pratique, soit active, soit passive: le point important résidant en ce fait, que l'expérience doit etre particulière, plutot que dans le fait qu' elle doit etre active».

Según esto, el pragmatismo, como método, supone falsamente que no hay más criterios de verdad que la experiencia; y ahí está la raíz de su incompatibilidad con las enseñanzas de la Iglesia y de su falsedad como sistema filosófico. En efecto, las verdades que son objeto de la enseñanza de la Iglesia se hallan a infinita altura sobre aquéllas que pertenecen a la esfera del conocimiento experimental; pues escrito está: «Que ojo no vió, ni oído oyó, ni al corazón de hombre llegó, lo que preparó Dios para aquéllos que le aman» (1).

Todas las verdades del *Credo* dejarían de ser ciertas, si no hubiera más criterio de certeza que la experiencia. Y no obstante, el criterio de certeza de esas verdades, como de todas las demás de fe católica, que como tales enseña, y en nombre de Jesucristo manda creer la Iglesia, es un criterio infinitamente más autorizado y seguro que el de toda otra certeza natural y humana (2).

Pero hemos afirmado también que en el exclusivismo del método pragmatista se halla igualmente la raíz de su falsedad como sistema filosófico.

Es esto tan claro como es absurda la pretensión de convertir el método experimental, propio y exclusivo de las ciencias físico-naturales, en método universal para todas las ciencias. Como si las ciencias filosóficas y las matemáticas no tuvieran sus métodos peculiares en conformidad con su respectivo grado de abstracción en la jerarquía de las ciencias.

No se necesita de la experiencia para formar juicio cierto acerca de que no es lo mismo un triángulo que un cuadrado. Y para cerciorarse de que la naturaleza humana es algo común a todos los hombres, o que la justicia y la iniquidad son cosas contrarias no hace falta aplicar el sentido de la vista o del oído.

Si se nos dijera que esto es entender la experiencia en un sentido demasiado restringido, y solamente respecto de objetos externos, porque el método experimental pragmatista comprende también los estados internos del sujeto, responderemos que es accidental, que la experiencia se refiera a objetos externos o internos. Lo que decide de la falsedad del pragmatismo como método es que su experiencia es una experiencia par-

(1) I. Cor. II, 9.

(2) II-II, Q. IV, a. 8.

ticular. «Le point important, dice James, réside en ce fait que l'expérience doit être particulière».

Así como existen distintos órdenes de verdades, y el conocimiento puede ser no sólo de objetos particulares, sino también universales, así también deben existir distintos métodos y criterios de certeza correspondientes a los distintos modos de conocer, y distintos órdenes de verdades que pueden ser objeto del entendimiento.

De lo cual se deduce que el pragmatismo, como método, *es falso, por exclusivista*.

El pragmatismo como teoría del conocimiento y de la verdad.

Los que conocen la ideología de Sto. Tomás saben muy bien que su teoría de la verdad y del conocimiento es una de las más admirables por la solidez de los principios, por la amplitud de su contenido y por la perfección del método de que se sirve en sus investigaciones. De este método, dice el P. Ceferino (1), que es «psicológico y ontológico a la vez, inductivo y deductivo, *a priori* y *a posteriori*, empírico y racional; pero haciendo predominar cada uno de estos elementos en conformidad a la naturaleza y condiciones propias de cada una de las ciencias». ¡Qué deslindes tan perfectos! ¡qué distinciones tan fundamentales y tan claras entre cosas y cosas, entre modos y modos de conocer! entre la verdad en los arquetipos del entendimiento divino, la verdad ontológica en las cosas, la verdad lógica en el entendimiento del hombre; entre la mente divina, la angélica y la humana; entre la intuición o visión propia de la inteligencia respecto de los primeros principios y el raciocinio o discurso, propio de la razón respecto de las conclusiones o verdades de evidencia mediata, derivada de los principios como de su fuente. A la verdad, que no es *exclusivista* el método del Angélico Doctor.

Entre las distinciones mencionadas la que más nos importa tener presente por ahora es la que se refiere a la verdad en las ideas arquetipas del entendimiento divino, a la verdad ontológica en el ser de las cosas, y a la verdad lógica en el entendimiento del hombre. Nada mejor podemos hacer que confrontar la doctrina del Angélico Doctor acerca de dichos extremos con la del pragmatismo; lo cual, a la vez que servirá para mejor ver en qué consiste la doctrina pragmatista sobre el punto de que se trata, será también el medio más adecuado para poner en evidencia su falsedad.

(1) «Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás», tomo II, pág. 482. Manila, 1864.

Y en primer término, en cuanto a la verdad en las ideas arquetipas en la mente divina, lo prueba el Angélico Doctor (1) por el hecho de que el mundo no existe por virtud del acaso, sino por obra de Dios, el cual, como todo artífice, no puede menos de tener la idea de su obra: «Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agentem, ut infra patebit (quaest XLVI, art. 1), necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae».

A continuación pregunta el Angélico si dichas ideas son muchas. La respuesta es también afirmativa, fundada en el perfecto conocimiento que Dios tiene de su propia esencia no sólo como es en sí, sino también en cuanto participable por las criaturas por algún modo de semejanza. Cada criatura tiene su propia especie en la manera que participa de la semejanza de la esencia divina: «Así pues, concluye el Aquinatense, en cuanto Dios conoce su esencia, tal como es imitable por determinada criatura, la conoce como razón propia e idea de esta criatura, y así de las demás. Es, pues, evidente que *Dios tiene muchas ideas*, puesto que conoce las razones propias de muchas cosas y estas razones son las ideas».

Estas ideas arquetipas son como los moldes o ideas ejemplares, en conformidad con las cuales son verdaderas las cosas criadas, llamándose ontológica y también metafísica y objetiva la verdad, que consiste en la naturaleza de cada cosa, por su adecuación a la respectiva idea divina, a la cual corresponde como lo modelado a su modelo. Por eso, dice el Angélico Doctor que (2) «los seres de la naturaleza son verdaderos, por cuanto reproducen la imagen de las especies que están en el entendimiento divino. Así se dice verdadera piedra, la que tiene la naturaleza propia de la piedra, en conformidad con la idea preconcebida por la divina inteligencia».

Como la conformidad o ecuación entre la naturaleza de cada cosa y su correspondiente idea arquetipa en el entendimiento divino constituye la verdad ontológica o metafísica y objetiva, así también la ecuación entre el entendimiento humano y ella constituye la verdad lógica. De suerte que la verdad subjetiva en el entendimiento depende de la objetiva del orden real u ontológico; y en tanto conseguiremos la verdad en cuanto nuestras concepciones y juicios sean exacta y genuína representación de las realidades objetivas.

Antes de pasar a la confrontación de estas tan sólidas como luminosas

(1) I. Q. XV, a. 1.

(2) I. Q. XVI, a. 1.

ideas del Angélico Doctor, con las del pragmatismo y de la «Nueva Filosofía», sobre la teoría del conocimiento, conviene decir dos palabras acerca de si la verdad es o no mudable y en qué sentido, ya que esto representa un papel muy importante en la teoría pragmatista de la verdad, según luego veremos. Pregunta el Angélico Doctor (1) si es inmutable la verdad. Distingue luego entre la verdad según existe en el entendimiento divino, en el entendimiento humano y en las mismas cosas naturales. Y hecha esa distinción absolutamente indispensable, contesta estableciendo tres proposiciones correspondientes a cada uno de los extremos de la distinción. Primera, que la verdad en el entendimiento divino es inmutable. Segunda, que la verdad en el entendimiento humano es mudable; no porque ella misma sea sujeto de mudanza; sino por cuanto nuestro entendimiento experimenta el cambio de la verdad a la falsedad. Tercera, que la verdad ontológica es inmutable.

Vale la pena ofrecer aquí a nuestros lectores el concluyente y hermoso raciocinio con que el Angélico prueba esas tres conclusiones: «La mutabilidad de la verdad, dice, debe considerarse con respecto al entendimiento, cuya verdad ciertamente consiste en su conformidad con los objetos conocidos. Esta conformidad puede variar de dos modos, como cualquiera otra semejante, por la alteración de alguno de los dos extremos. Así la verdad por parte del entendimiento sufre alteración, o bien mudando el mismo entendimiento de opinión acerca del objeto, sin que varíe éste, o bien si la alteración afecta al objeto y no a la opinión, que subsiste idéntica. De uno y otro modo tiene lugar el cambio de lo verdadero en falso. Si, pues, hay algún entendimiento en el cual no sea posible el cambio de opiniones, o a cuya percepción no pueda substraerse cosa alguna en ese entendimiento, la verdad es inmutable. Y tal es el entendimiento divino, según lo ya demostrado (C. XIV, a. 13). Luego la verdad del entendimiento divino es inmutable. Pero la del nuestro es mudable, no porque ella misma sea sujeto de mudanza; sino por cuanto nuestro entendimiento experimenta el cambio de la verdad a la falsedad, que es como las formas pueden decirse mudables. En cuanto a las cosas naturales se dicen verdaderas según la verdad del entendimiento divino, que es absolutamente inmutable». Hasta aquí son palabras del Angélico Doctor, en las cuales vemos perfectamente resuelta la cuestión de si la verdad es o no mudable.

Sólo nos falta hacer una indicación sobre la relación de prioridad entre lo bueno y lo verdadero, según la doctrina del Angélico; por ser éste

(1) I. Q. XVI, a. 8.

uno de los puntos capitales, al cual se refiere el error pragmatista, que subordina con frecuencia la verdad a la utilidad, y la perfección del entendimiento a las mal entendidas conveniencias de la vida práctica material.

Pregunta, pues, el Angélico Doctor (1): «si lo bueno, en el orden intencional, es anterior a lo verdadero». Y responde con las siguientes palabras: «Aunque lo bueno y lo verdadero, en el orden de la realidad, se identifican con el ser; difieren sin embargo entre sí en el orden ideal. Bajo este aspecto, *absolutamente hablando, lo verdadero es anterior a lo bueno*; lo cual se prueba de dos maneras: Primera, porque lo verdadero se halla más próximo al ser, que es anterior a lo bueno, ya que lo verdadero se refiere al ser mismo inmediata y absolutamente; mientras que lo bueno sigue al ser, en cuanto de algún modo es perfecto, y por esto apetecible. Segunda, porque el conocimiento precede naturalmente al apetito; y como lo verdadero es objeto del conocimiento, y lo bueno del apetito; síguese que lo verdadero es anterior a lo bueno, según la razón».

Y en la respuesta a una de las objeciones dice estas palabras, que en su laconismo expresan con la mayor claridad todo el pensamiento de Santo Tomás acerca de la materia: «Lo primero es la razón del ser, lo segundo la de lo verdadero, y lo tercero la de lo bueno, aunque el bien exista en las cosas».

Tal vez alguno de nuestros lectores opine que nos hemos detenido demasiado en la exposición de las ideas del Angélico Doctor. Pero estamos seguros de que cambiará de parecer al ver cómo ellas son la mejor preparación para la más exacta inteligencia de la doctrina pragmatista y de su valor real.

* * *

¿Qué es la verdad según la filosofía pragmatista?: «La vérité d' une idée, dice W. James, n' est pas une propriété stagnante, qui lui suit inhérente... Sa vérité est, en fait, un événement, un *processus*, le processus qui consiste a se vérifier elle-même, sa *verification*».

¿Qué quiere significar con esas palabras el filósofo norteamericano? Sencillamente, que la verdad y su verificación o comprobación son una misma cosa; que la verdad no existe antes que se haya comprobado su existencia, o por decirlo con la original frase de M. Schiller: que nuestros juicios, antes de su comprobación, son candidatos o pretendientes a la verdad. Que es como decir que un tesoro encontrado es lo mismo que el

(1) I. Q. XVI, a. 4.

acto de encontrarlo; y que si el tesoro consiste en cierta cantidad de plata, esa plata es falsa antes de su hallazgo, y verdadera después.

El vicio radical de la teoría de la verdad expresada en las citadas palabras de James, consiste en confundir, como lo advirtió Montagne en su vigorosa refutación del pragmatismo, el *esse* con el *percipi* y la *ratio essendi* con la *ratio cognoscendi*.

Ningún filósofo pragmatista, por muy grande que sea su fuerza de razonar, podrá jamás prevalecer contra la evidencia de la razón natural y del sentido común, ni hacer creer a nadie que el hallazgo de un tesoro es lo que da el ser a ese tesoro; que el Nuevo Mundo no existía antes de ser descubierto por Colón.

Pues ¿qué diremos si juzgamos a la vista de las ideas del Angélico Doctor, anteriormente aludidas, la filosofía pragmatista?

Claro está que la verdad de las ideas arquetípicas en la mente divina no había de empezar a serlo cuando algún mortal hiciese su comprobación. Tampoco la verdad ontológica de las cosas naturales puede estar pendiente de que se la conozca o no. No se le da existencia al sol con mirarle, ni se le quita aunque todos cierren los ojos para no verle. No es, pues, manera de justificar, aplicada a estas dos verdades, la afirmación de W. James, que la verdad es su misma comprobación: «sa *verification*».

¿Pero podría decirse que esta afirmación únicamente se entiende de la verdad lógica, la verdad del entendimiento humano? Tampoco, porque la comprobación sólo pone de manifiesto si existe o no la ecuación entre el entendimiento y las cosas, pero no constituye la misma ecuación. Siempre tenemos que lo comprobado, sea como verdadero, sea como falso, se presupone a su comprobación.

Y como esta comprobación de la verdad, según la entiende el filósofo norteamericano, es la comprobación de la utilidad de las cosas, de ahí; según el mismo filósofo, no debe investigarse qué son las cosas, sino «para qué sirven». «La question fondamentale, concernant les choses qui se présentent pour la première fois à la conscience, n'est pas: qu'est ceci? mais la question pratique: où tend ceci?»

Pero podríamos preguntar al filósofo yanki: ¿Qué es el ser, la cosa o su utilidad? Las cosas útiles ¿lo son por ser tales cosas, o son tales cosas por ser útiles? En otros términos; ¿es la naturaleza de las cosas la causa de donde proceden sus efectos? o por el contrario, ¿son los efectos la causa de donde procede la naturaleza de las cosas? ¿Por qué los efectos de una cosa son útiles y los de otra no, sino porque la naturaleza de la cosa que produce los unos es distinta de la que produce los otros?

Pero no nos detengamos ni perdamos el tiempo en probar que la luz se distingue de las tinieblas.

Otra de las afirmaciones del famoso profesor de Harvard es que, la verdad no se distingue del bien, y que tanto éste como aquélla pertenecen a la misma categoría. «La vérité, dice, est *une espèce du bien* et non, comme on le suppose, d'ordinaire, une catégorie distincte du bien et qui lui est coordonnée. Le vrai, c'est le nom de tout ce qui se montre bon dans l'ordre de la croyance et bon, aussi, pour des raisons définies, qu'on peut donner».

Si W. James hablara de la verdad y del bien en cuanto son propiedades trascendentales del ser, nada tendríamos que oponer a su afirmación; porque en tal caso estaría completamente en lo cierto, y no haría sino repetir lo que tantos siglos antes había dicho la filosofía tradicional.

Pero no es ese el sentir del filósofo norteamericano. Su afirmación se refiere a la verdad y al bien formalmente considerados, y en esto consiste su error, uno de los más fundamentales de la filosofía pragmatista. Porque en efecto, es grande la diferencia que existe entre la razón formal de lo verdadero y la de lo bueno, aunque en el sentido trascendental, la verdad y el bien sean una misma cosa con el ente. «Licet bonum, et verum, dice el Angélico (1), supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum, absolute loquendo, prius est quam bonum...» Y es la razón que la verdad dice relación al entendimiento, y el bien a la voluntad. La verdad es un objeto cognoscible, y el bien un objeto apetecible. Conocer la verdad es cosa distinta de amar el bien. Por eso hay sabios cuya rectitud de voluntad no se halla en proporción con los conocimientos que poseen. Y hay ciencias especulativas y ciencias prácticas. Las Matemáticas son cosa muy distinta de la Moral y del Derecho.

Todo esto es evidente; no sólo en la doctrina de Sto. Tomás y en la Filosofía *perenne*, sino también a la luz del sentido común y de la razón no ofuscada por los prejuicios sistemáticos de la llamada «Nueva Filosofía».

La distinción entre el entendimiento y la voluntad en el hombre tiene por fundamento la distinción entre la verdad y el bien; puesto que las facultades se especifican y distinguen por sus objetos respectivos.

Las afinidades metafísicas del pragmatismo.

Decimos *afinidades metafísicas* y no simplemente *Metafísica*, porque

(1) I. Q. XVI, a. 4.

como ésta versa sobre el ser universal, no puede tener cabida en el pragmatismo, que no admite más conocimiento que el de objetos singulares, ni otro método de conocer que el experimental. Esto sin contar con que el método pragmatista puede conducir, como lo dice el mismo W. James, a diferentes metafísicas, que es por lo que M. Papini llamó al pragmatismo una *theorie-corridor*, comparándolo a un corredor de hotel que conduce a diferentes habitaciones. Pero los pragmatistas no son fieles a su método; y mientras por una parte proclaman que no hay otro medio de conocer que la experiencia de cosas singulares y concretas; por otra se permiten entrar en terreno para ellos vedado por la lógica, de materias que se hallan muy por encima de todo conocimiento experimental.

Tales son las cuestiones que se refieren al origen del mundo; si éste es contingente o necesario, si es uno o múltiple, si el conocimiento y la voluntad tienen influencia directa e inmediata sobre la verdad objetiva de las cosas, de tal modo que puedan ser causa de la misma verdad y de que se verifique cambio en ella.

De estas cuestiones, la primera es cosa clara que se halla fuera del círculo del conocimiento experimental. Pues la de si su existencia es necesaria o contingente, ninguna necesidad hay de probar que es una cuestión eminentemente metafísica. Como también lo es la de la unidad o multiplicidad del Universo; pues para ello es indispensable conocer las relaciones entre sus partes, y estas relaciones entre los seres del universo no pueden ser objeto de la experiencia, que, según W. James, sólo nos da a conocer objetos singulares y concretos. El conocimiento experimental en el sentido pragmatista sólo nos hace ver la sucesión de los hechos, unos después de otros; pero nada nos dice de su mutua dependencia ni de su relación de causa a efecto y de efecto a causa. De ahí el gran peligro de incurrir en el sofisma: *post hoc, ergo propter hoc*.

Acerca de si el conocimiento y la voluntad influyen o no directamente sobre la realidad objetiva, y si son causa de la verdad ontológica y de sucesivos cambios en la misma, lo que nos dice la experiencia es contrario a la doctrina pragmatista.

Pero, en fin, aunque ello implique una contradicción, lo cierto es que el pragmatismo tiene sus tendencias metafísicas o afines a las mismas. Estas se hallan expresadas, a lo menos en parte, por M. J. Bissett Pratt en los siguientes términos: «La même inclination de temperament qui fait que le pragmatiste penche vers une psychologie volontariste et définit la vérité en termes de valeur, tend d'ordinaire a en faire un pluraliste plutôt qu'un moniste, un homme qui croit a la liberté plutôt qu'au déterminisme, un tenant d'une conception vigoureuse, dynamique, dramatique

de l' univers, où existent de réels dangers et de véritables crises, plutot qu' un avocat de l' absolutisme, avec son monde paisible et statique où chaque chose est sauvée de toute éternité». Sobre las cuales palabras sólo vamos a hacer alguna observación acerca del *pluralismo* de James, y la influencia del conocimiento y de la voluntad en la naturaleza de las cosas.

Cuanto a lo primero, si W. James entiende la pluralidad del mundo en un sentido compatible con la unidad de orden en el plan divino de la creación, no vemos motivo para negar su teoría. Pero si el filósofo yanqui concibe su *pluralismo* en sentido contrario a dicha unidad de orden en el plan divino de la creación, en tal caso lo negamos en absoluto, como completamente falso. Y a él oponemos la doctrina del Angélico Doctor, quien plantea y resuelve la cuestión en términos de la más perfecta armonía con la fe y con la razón. Veámoslo (1): «¿Hay un sólo mundo? Respondemos que el orden mismo que se observa en los seres así por Dios creados, hace evidente la unidad del mundo; porque *este mundo se dice uno solo por la unidad de su orden*, según el cual unas cosas se ordenan a otras. Todos los seres que provienen de Dios están ordenados entre sí y a Dios mismo, como ya se ha demostrado (Q. XI, a. 3, y Q. XXI, a. 1, ad 3). Es, pues, necesario que todas las criaturas pertenezcan a un solo mundo. Así que han podido suponer muchos mundos los que no reconocían como causa del universo una sabiduría ordenadora, sino el acaso; tal fué Demócrito, quien dijo que el concurso de los átomos fué el que produjo este mundo y otros infinitos».

En la respuesta a la tercera objeción dice el Angélico estas palabras, que bien merecen ser leídas: «La razón porque el mundo es único, está en que todos los seres deben hallarse ordenados a uno solo y bajo un mismo orden. Por lo cual Aristóteles (Met. I. XII, test. 52) deduce de la unidad del orden existente en los seres la unidad de Dios que los gobierna; mientras que Platón (in Tim.) prueba la unidad del mundo por la unidad del ejemplar que ha sido como su modelo».

Pasemos, pues, a examinar lo que nos dice M. Schiller sobre la influencia directa del conocimiento y de la voluntad en la naturaleza o esencia de las cosas, es decir, en la verdad ontológica; y veamos si ésta depende del pensamiento del hombre y si éste puede, a su arbitrio, hacerla y deshacerla, como lo enseña la doctrina pragmatista por medio de algunos de sus más principales adeptos.

Schiller, más resuelto que W. James, afirma que la realidad objetiva es plástica y se deja moldear, no solamente por nuestra acción física, sino

(1) I. Q. XLVII, a. 3.

también por nuestro conocimiento. Y como si esto fuera poco, asegura que nosotros no sólo hacemos la verdad, pero que la misma realidad es en gran parte obra nuestra. Casi el mismo es el pensamiento de Dewey, para quien la materia está sometida al pensamiento y las ideas son esbozos de realidades futuras (1).

Aquí nos parece suficiente observar ¡cuán gratuitas son las afirmaciones de los mencionados filósofos que figuran en primera línea entre los representantes del pragmatismo! Búsquese alguna razón en que se funden y todo será en vano. Como única razón sólo se hallarán los prejuicios sistemáticos, infiltraciones del Criticismo kantiano. Ni en el terreno de la metafísica, ni en el de la experiencia tienen fundamento alguno las afirmaciones de Schiller y las de Dewey.

El pragmatismo como filosofía religiosa.

Acabamos de nombrar las infiltraciones del kantismo en la filosofía pragmatista y de decir que ésta tiene sus raíces en el criticismo kantiano. Pues bien: esto se verifica de modo especial en la parte correspondiente a la filosofía de la religión. En este punto cabe establecer un perfecto paralelo entre Kant y James. Uno y otro consideran la religión desde el punto de vista de su utilidad y conveniencia; uno y otro incurren en la misma enormidad de intentar construir un edificio sin cimientos, un culto sin objeto digno de él, una religión sin verdadero Dios.

Tanto el filósofo de Koenigsberg como el de Nueva York, después de negar a la razón humana la facultad de poder demostrar la existencia de Dios, proclaman la conveniencia de la religión y ensalzan sus grandes excelencias, e inapreciables ventajas para la vida así individual como social de la humanidad.

En cuanto a Kant, nadie ignora su famosa distinción entre razón pura y razón práctica, los oficios que atribuye a una y a otra, y cómo por la segunda se ve en la necesidad de edificar lo mismo que por la primera había intentado destruir. Pues he aquí exactamente lo que hace el filósofo norteamericano.

Para él la religión tiene valor porque aumenta en el hombre la fuerza moral, porque nos levanta sobre el egoísmo. Cuanto a los fundamentos que puedan tener esa fuerza moral nacida de la confianza en Dios, es cosa pasada. «La construction, dice James, theologique, qui paraissait si vivant a nos ancêtres, avec sa durée bornée pour le monde, sa creation

(1) «Pragmatisme, en el Diccionario Apologético», A. D. Ales.

tirée du neant, sa moralité et son eschatologique juridiques, son goût pour les recompenses et les punitions, et sa manière de se représenter Dieu comme un organisateur extérieur, «un gouverneur moral et intelligent», tout cela est aussi étrange pour les oreilles de la plus part de nous, que si c'était la religion d'une peuplade sauvage en quelque région lointaine. Les vues plus vastes que l'évolutionisme scientifique a ouvertes, et la marée montante d'idéal (1) social démocratique ont changé le type de notre imagination, si bien que l'ancien théisme monarchique est vieilli ou en train de vieillir» (*Philosophie de la expérience religieuse*, página 28).

Nos abstenemos de hacer los comentarios a que se presta la contradicción de los anteriores párrafos; pues a cualquiera de nuestros lectores se le pueden ocurrir fácilmente.

Pero sí queremos hacer constar que una doctrina como la de Kant y la de James, en la cual, a la vez que se enseña el escepticismo acerca de la existencia de Dios, único verdadero objeto de la religión, se recomienda su práctica en los términos en que lo hacen el autor de la «Crítica de la razón pura» y el de «The varieties of Religious Experience» es una doctrina la más apta para hacer que los hombres obren sin convicción y para llenar el mundo de hipócritas.

Esa contradicción en la filosofía religiosa del pragmatismo se pone más de manifiesto por lo que dice James al hablar de los atributos metafísicos de Dios (2). «L'aséité de Dieu, sa nécessité, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique son rapport avec le mal, qu'il permet sans le créer... qu'important tous ces attributs pour la vie de l'homme?»

De modo que, según James, nada importa para la vida del hombre conocer los atributos del Ser, que es objeto de nuestro culto y veneración.

Mas, como Dios, sin esos atributos, dejaría de ser Dios, síguese de ahí que, según el filósofo norteamericano, nada importa a la vida del hombre que Dios sea Dios o que deje de serlo. Lo cual vale tanto como decir que nada importa al hombre el depender o no de Dios, el estar o no obligado a su conocimiento, amor y servicio, el tener o no, que darle cuenta de las obras buenas o malas en que haya empleado la vida.

Mucho más podría decirse acerca de la filosofía religiosa del pragmatismo; pero nos parece suficiente lo escrito y pasamos a decir dos palabras sobre su doctrina moral.

(1) En el mismo lugar.

(2) «L'Experience Religieuse». Trad. Abanzit. París, Alcan, 1926, pág. 375.

El pragmatismo como filosofía moral.

Lo que debe decirse del pragmatismo como filosofía moral se deduce por necesidad lógica de su doctrina sobre la religión y sobre la teoría de la verdad. Conforme a lo cual, decimos que la filosofía pragmatista envuelve la negación de toda moralidad.

Para demostrarlo aduciremos solamente dos razones: Primera, que la base de la moralidad no puede subsistir con la filosofía religiosa del pragmatismo. Segunda, que tampoco puede subsistir con su teoría de la verdad.

Hemos visto ya con palabras del mismo W. James, que su filosofía religiosa envuelve el escepticismo acerca de la existencia de Dios, el panteísmo y el inmanentismo.

Ahora bien: Con estas doctrinas no hay base posible de moralidad. Veámoslo por partes.

Decimos en primer lugar, que negando la certeza acerca de la existencia de Dios se niega toda base de la moralidad. En efecto, es doctrina inconcusa en toda sana filosofía, que la moralidad de los actos humanos depende de su relación al último fin del hombre, y que de este mismo último fin recibe el hombre las reglas de toda su vida (1), «quia ex eo totius vitae suae regulas accipit». Son buenas o malas moralmente las acciones humanas, según que su relación al último fin sea respectivamente de conformidad o de disconformidad.

Esto se entiende igualmente de la misma voluntad. «Rectitudo voluntatis, dice el Angélico (2), est per debitum ordinem ad finem ultimum».

Ahora podemos preguntar con Mr. Jourdain (3). Dios que es el principio de los seres ¿no es igualmente su fin? El destino del hombre ¿no consiste en conocerle y poseerle? Fuera de estas verdades, ¿qué valor especulativo y qué importancia práctica conserva la moral?

Cuando la filosofía se detiene antes de haber llegado a estas alturas y abandona su obra sin concluir la, la moral, no hallándose ligada a su principio substancial, amenaza desplomarse, semejante a un monumento al cual se le hubiera quitado la piedra que formaba la llave de la bóveda de todo el edificio».

Pues bien; así la filosofía panteísta como la inmanentista se hallan detenidas ante esas alturas a que alude Mr. Jourdain e incapacitadas para

(1) I-II, Q. I, a. 5.

(2) I-II, Q. IV, a. 4.

(3) «Filosofía de Sto. Tomás». Lib. III, cap. 6.

dar un solo paso hacia ellas. Porque, ni según el panteísmo, que es ateísmo disfrazado, ni según el inmanentismo, para el cual Dios sería hechura y producto del hombre, puede ser Dios base de la moralidad.

Y adviértase que el último fin del hombre y su última, perfecta y consumada felicidad son una misma cosa, que sólo se halla en Dios; porque la mente humana, como ya habían vislumbrado Platón y Aristóteles, alcanza su bienaventuranza en la inmediata posesión de Dios como en su último fin (1): «*Ipsa enim humana mens, dice Sto. Tomás, immediate in ipso (Deo), sicut in fine beatificatur*».

Averguéncense, pues, añade el Angélico, aquéllos que buscan en las cosas bajas, la felicidad del hombre, que se halla colocada a tan grandísima altura: «*Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt*».

Esas cosas bajas son en comparación de Dios, todas las criaturas; y por eso en ninguna de ellas, ni en todas juntas, se halla el fin y la perfecta felicidad del hombre, sino en la posesión de Dios por medio de la visión beatífica de la divina esencia en la otra vida (2): «*In hoc igitur, unaquaeque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt*».

De donde se infiere que en Dios sólo se debe buscar el principio del orden moral, y que la base de la moralidad es imposible en toda filosofía escéptica acerca de Dios.

Mas quizá alguien diga que en un sistema en que se hacen grandes elogios de la religión, se reconocen y alaban sus ventajas y la conveniencia y utilidad de las prácticas religiosas, como es el pragmatismo, la moralidad no carece de base.

A eso respondemos, que eso en el sistema pragmatista, como ya lo hemos visto, no es lógico, sino más bien una contradicción. Confesamos sinceramente que W. James, dando la importancia que da a la religión, y Kant en su empeño de establecer la existencia de Dios, aunque uno y otro procedan movidos por razones de conveniencia humana y social, han hecho con ello una obra grandemente beneficiosa al hombre y a la sociedad. Pero este bien resulta de una feliz inconsecuencia de ambos filósofos.

Tanto el filósofo alemán como el norteamericano debían haber comprendido que la verdad es objetivamente armónica, y que la trama necesaria de sus armonías no permite que una cosa sea falsa en el orden metafísico y verdadera en el moral, o falsa en el moral y verdadera en el metafísico.

(1) «*Quaest. Disp. De veritate*», *Quaest.* 18, a 10, ad 7.

(2) *Ibid*, a. 10.

La base de la moralidad tampoco puede subsistir con la teoría pragmatista de la verdad. Y esta afirmación la fundamos en las dos proposiciones siguientes:

Primera, según la teoría pragmatista de la verdad, el orden moral sólo puede tener bases subjetivas y humanas.

Segunda, ninguna base puramente subjetiva y humana puede ser verdadera y suficiente para servir de fundamento al orden moral.

Y en cuanto a la primera, recuérdese lo que dejamos dicho sobre el pensamiento de M. Schiller y M. Dewey con respecto a la influencia directa del conocimiento en la realidad y naturaleza de las cosas, es decir, en la verdad ontológica, la cual, según dichos filósofos, no es anterior al acto del conocimiento ni independiente del mismo, sino su efecto, y algo que tiene con el entendimiento la relación de una cosa producida a su causa productora.

Según esto, nada existe en el orden objetivo que no tenga por causa el acto del entendimiento, es decir, algo subjetivo. Con lo cual ya tenemos lo suficiente para deducir esta consecuencia. Luego según esta teoría el orden moral sólo puede tener bases subjetivas.

Citemos ahora unas palabras de W. James y veamos lo que de ellas se deduce (1): «Nous voyons non seulement que sans une demande faite actuellement par quelque personne concrète il ne peut y avoir aucune obligation, mais qu' il y a quelque obligation partout où il y a une demande».

Mas aquí inmediatamente ocurre esta pregunta: ¿Basta cualquier demanda para fundar una obligación moral? ¿Siempre que a cualquiera se le pueda antojar hacer una demanda a otro, éste por el mero hecho quedará moralmente obligado a acceder a tal demanda? Y aún cabe preguntar si esas demandas de que habla W. James son justas o injustas. Y si hablara de demandas injustas, ¿no es evidente la falsedad de lo que afirma en las palabras que hemos citado?

Habrà, pues, que decir, que se refiere a demandas justas. Pero entonces, ¿en qué consiste que haya demandas justas e injustas? ¿cuál es la base de su diferencia? ¿esa base se halla en el concepto de demanda, común a justas e injustas, o en algo fuera de ese concepto común?

Siendo, pues, verdad, como evidentemente lo es, que la base de esa diferencia se halla fuera de la demanda, síguese que no es en ésta, en donde se encuentra la base del orden moral.

Fácilmente se comprenderá que las mismas palabras de W. James se prestan a una refutación mucho más amplia y más seria, pero para nues-

(1) «The Will to believe», pág. 194.

tro objeto nos contentamos con lo dicho: y pasamos a citar y comentar algunas frases de W. Schiller, referentes igualmente a la base de la moralidad.

«Nos intérêts, dice, imposent les seules conditions sous lesquelles la Réalité peut-être révélée. Réel signifie réel pour quel dessein? pour quelle fin? pour quel usage?

De modo que según Schiller, la realidad no sólo está subordinada al pensamiento como hemos visto anteriormente, sino también a los intereses del hombre.

Y qué entiende el célebre pragmatista por intereses del hombre, «nos intérêts»? Porque, ¿hay cosa más ambigua y equívoca que el significado de la palabra *interés*? Dentro de la amplitud de su ambigua significación, cabe lo que propiamente constituye el único supremo interés de la criatura racional, a saber, su completa y consumada bienaventuranza. Pero no faltará quien por interés del hombre, entienda la satisfacción del más extravagante capricho, de una bagatela, de una pasión vergonzosa y criminal. El avaro hace consistir su interés en la adquisición de las riquezas, aunque sea por medios injustos, el lascivo en sus torpes deleites, el ebrio en el abyecto placer de la embriaguez, etc. ¿Serán esos los intereses que constituyen la base del orden moral?

¿Qué menos pudiera pedirse a M. Schiller que el que explicara con la debida claridad lo que entiende por esos intereses «nos intérêts» a los cuales, según él, se halla subordinada la realidad de las verdades del orden ontológico y moral?

Así, pues, ya se atiende a la doctrina pragmatista de la producción de la verdad como efecto del pensamiento, ya a la base de la obligación consistente en la demanda de un hombre a otro, ya finalmente a los intereses humanos que constituyen para Schiller la base del orden moral; siempre venimos a parar a esta conclusión, que la base del orden moral se halla en el mismo hombre, y que nunca se sale del orden humano ni deja de ser puramente humana.

Ahora bien; esa doctrina no es capaz de resistir el examen crítico de la razón filosófica; porque tiene en contra suya las nociones más evidentemente verdaderas del sentido común, la autoridad y las razones inconcusas de las mayores eminencias filosóficas que han existido.

Habría que renunciar a toda discusión con quien negara o no fuera capaz de comprender una verdad tan evidente como ésta, que para que uno, por medio de la ley, pueda imponer legítimamente una obligación moral a otro, es necesario que el primero tenga verdadera y legítima autoridad sobre el segundo.

Esto quiere decir que el autor de la ley y aquél a quien por medio de la misma se impone una obligación moral, tienen que ser por necesidad sujetos o personas distintas, y además la una superior a la otra.

De aquí se infieren dos consecuencias: primera, que nadie puede ser legislador de sí mismo, porque en ninguno tiene lugar dicha dualidad personal. Segunda, que tampoco hombre alguno, por la *sola razón* de ser hombre, puede ser legislador de otro, por faltarle el requisito esencial de la superioridad, porque en cuanto a la *razón específica* de hombre, ninguno es superior a otro.

¿Podrá fundarse el derecho de un hombre para mandar a otro en la superioridad de alguna facultad o cualidad sobreañadida a la razón específica de la naturaleza humana? Tampoco, porque no existe facultad o cualidad alguna que pueda ser título suficiente para tal derecho. ¿Cuál podría ser ese título, podemos preguntar con Balmes, por el cual preterir de mandarnos otro hombre? «¿Por la superioridad de su inteligencia? ¿Quién ha decidido la contienda adjudicándole la palma? Además, esta superioridad no funda un derecho, en ciertos casos podrá ser útil su dirección, pero no obligatoria. ¿A causa de sus mayores fuerzas? En tal caso el rey del mundo entero debería ser el elefante. ¿Como más rico? La razón y la justicia no están en los metales; desnudo nació el rico, y cuando baje al sepulcro no llevará sus riquezas; sobre la tierra pudieron servirle de medios para adquirir el poder, mas no de títulos para legitimarle» (1).

¿Bastará para fundar ese derecho a mandar un hombre sobre otros, la suma de voluntades en el sentido de el «Contrato social» de Rousseau? Tampoco. La falsedad, absurdos y contradicciones de ese «Contrato» ya han sido mil veces puestos en evidencia por los más eminentes tratadistas, y los desastrosos resultados de las doctrinas del célebre escritor ginebrino bien los está experimentando la sociedad moderna.

Ese origen de la autoridad no es posible señalarlo en menos palabras, con mayor claridad, ni de modo más profundo que lo hace el Angélico Doctor: «En todas las causas ordenadas el efecto depende más de la primera que de la segunda; porque la causa segunda no obra sino en virtud de la primera. Ahora bien: el que la razón humana sea regla de la voluntad y que la bondad de ésta se mida por la razón lo tiene la razón humana de la ley eterna, que es la Razón divina». «In omnibus causis ordinatis effectus plus pendet a causa prima, quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi *in virtute* primae causae. Quod autem ratio huma-

(1) «El Protestantismo», tomo III, págs. 177-178. Barcelona, 1922.

na sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est Ratio divina» (1). De donde deduce esta conclusión general que «todas las leyes, en cuanto participan de la *recta razón*, se derivan de la ley eterna». «Omnes leges, in quantum participant de *ratione recta*, derivantur a lege aeterna» (2).

Esto nos hace recordar aquel pasaje de Aristóteles que «Dios y la razón constituyen los únicos poderes que tienen el derecho de mandar: introducir en las leyes algo del hombre sería introducir en ellas la bestia humana» (3). Y Cicerón insiste en que la ley natural no es ley escrita, sino nacida con nosotros, que la recibimos de la naturaleza: «Est enim haec (lex naturalis) non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus: verum ex natura ipsa arripuimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus» (4).

Y vamos a terminar con unas palabras de nuestro Balmes sobre la teoría de la ley del Angélico Doctor (5): «Sublime teoría donde halla el poder sus derechos, sus deberes, su fuerza, su autoridad, su prestigio, y donde la sociedad encuentra su más firme garantía de orden, de bienestar, de verdadera libertad; sublime teoría que hace desaparecer del mando la voluntad del hombre, convirtiéndola en un instrumento de la ley eterna, en un ministerio divino».

Todo sistema filosófico que no se eleve a esas alturas de la ley eterna es y será siempre impotente para señalar la verdadera e indispensable base de la obligación moral y de la legitimidad de las leyes humanas. Y ese es el caso de la filosofía pragmatista.

FR. PASCUAL BROCH, O. P.

Convento de Sto. Domingo, Ocaña (Toledo).

(1) I-II, Q. XIX, a. 4.

(2) I-II, Q. XCIII, a. 3.

(3) Arist. «*Politic.*» Lib. III, cap. 11 (Didot).

(4) «*Oratio pro Milone*».

(5) «*El Protestantismo*», tomo III, pág. 222. Barcelona, 1922.

NATURALEZA DEL DERECHO DE PROPIEDAD

Solución de una dificultad.

Los que hoy estudian el derecho de propiedad en los numerosos documentos pontificios, sacan la impresión de que, según la mente de los Papas León XIII y Pío XI, la propiedad privada es de derecho natural y por tanto que el atentar contra el régimen de la propiedad, hoy vigente en el mundo, sería ir contra un estatuto impuesto por la misma ley natural, que es ir contra la justicia intrínseca que implica esa misma ley. En cambio los que investigan este mismo problema en los teólogos antiguos, sacan de ellos la certidumbre de que el régimen de la propiedad privada no es, rigurosamente hablando, de derecho natural, sino de derecho de gentes, cuyo quebrantamiento no implica de suyo la infracción de la ley natural. Aun más, hasta puede exigir esta ley cambios notables en las prescripciones del derecho de gentes, para realizar mejor en el mundo el ideal de la justicia social, que tiende a dar a cada ciudadano aquellos medios de subsistencia que son necesarios para su vida humana, es decir, para una vida digna y cuanto es posible perfecta así en el orden material, como en el moral e intelectual.

¿Será posible que haya oposición entre estas dos fuentes de nuestra ciencia social? El Papa León XIII, que tanto pregonó el estudio de Santo Tomás, y en él el de la Teología y Filosofía escolásticas como el remedio de los males intelectuales que padece el mundo, ¿se habrá puesto en frente de estos sus queridos doctores en un punto de tal trascendencia? Y Pío XI, que en recomendar el estudio de esos maestros antiguos, y proponer las soluciones de los problemas sociales, ha seguido tan de cerca los pasos de su predecesor, ¿no habrá advertido tampoco la oposición que de esos mismos doctores le venía? Sería cosa bien extraña. Desde luego lo hemos de poner en cuarentena hasta que estudiemos, siquiera sea con

la brevedad que consiente un artículo, el problema en las obras de los teólogos y en los escritos de los Pontífices.

* * *

Sin descender al positivismo moral o jurídico, no será fuera de propósito que examinemos someramente las formas principales porque ha pasado el régimen de la propiedad en el curso de los siglos. Es el mismo Pío XI quien nos invita a este examen con estas palabras de su encíclica «*Quadragesimo anno*»: «Ya León XIII había enseñado muy sabiamente que Dios dejó a la actividad y a las instituciones de los pueblos la delimitación de la posesión privada. La historia demuestra que el dominio no es una cosa del todo inmutable, como tampoco lo son otros elementos sociales, y aún Nós lo dijimos en otra ocasión con estas palabras: «Qué distintas han sido las formas de la propiedad privada, desde la primitiva forma de los pueblos salvajes, de la que aún hoy quedan muestras en algunas regiones, hasta la que luego revistió en la época patriarcal, y más tarde en las diversas formas tiránicas (empleamos esta palabra en su sentido clásico), y así sucesivamente en las formas feudales, monárquicas y en todas las demás que se han sucedido hasta los tiempos modernos».

En todas estas diversas formas que ha tenido el régimen de la propiedad podremos observar cómo el hombre va guiado, como por un instinto natural, de la idea que los bienes terrenos están destinados a su mayor provecho. Para realizar este provecho adopta aquellas normas, que mejor cuadran con la naturaleza especial de los mismos bienes y con la utilidad concreta que de ellos pretende sacar. Esta utilidad necesariamente ha de estar en armonía con las necesidades que él mismo siente, las cuales varían mucho según el estado de su cultura.

Prescindiendo ahora de las formas de la propiedad que han regido y aún pueden regir en el estado salvaje de muchos pueblos, formas sin duda imperfectas, pero en armonía con el estado de cultura de esos pueblos y con sus necesidades, remontémonos a la antiquísima época que nos revelan los más antiguos documentos jurídicos de Caldea. El régimen de la propiedad privada existió, dice Ed. Cuq, desde muy temprano en las riberas de Eufrates, así para las tierras y cosas como para los bienes muebles. En 1882 fué hallada en Sippar una estela escrita por las dos caras, que data de la época de Manistusu, rey de Accad hacia la mitad del siglo xxvi antes de nuestra era. En ella se ven reseñados una serie de actos sobre venta de campos, con la indicación de su precio y límites, y con los nombres de los contratantes. Pero documentos de algunos siglos más tarde nos atestiguan que la propiedad de la tribu coexistía con la propiedad privada.

Esta propiedad colectiva de la tribu, tal como resulta de los documentos presenta una semejanza notable con la que subsiste aún hoy en algunos pueblos atrasados. La tierra pertenece a un grupo de familias (clan, mir, zadruga o tribu) y no a los individuos que la componen. Estos no tienen más que el derecho del disfrute temporal, inalienable e intransferible a los herederos. Originariamente las trabajaban en común y distribuían luego los frutos recogidos. Más tarde la tierra, dividida en lotes, se repartía por suerte entre las familias para su cultivo. Pero la propiedad quedaba reservada a las tribus, y el reparto se modificaba según las circunstancias, sin que en ningún caso, las familias o los individuos pudieran pretender la propiedad de la tierra (1).

El historiador busca las causas de este fenómeno extraño, la existencia de la propiedad colectiva en una civilización tan adelantada y en un país en que muchos siglos antes se ve comprobado el régimen de la propiedad privada sobre la tierra. Y señala dos causas del fenómeno. La primera, que esta institución haya sido propia de ciertas tribus *kassitas*, medio bárbaras, las cuales vinieron a establecerse en Caldea después de Hammurabi, y conservaron por largo tiempo sus costumbres, gracias al aislamiento en que vivían. Otra razón, que valdría también para otras tribus, sería que la tierra, no siendo de suyo fértil y necesitando de grandes y continuos trabajos así para procurarle el riego fecundante como para evitar la inundación devastadora, no los particulares sino las familias y tribus habían podido realizar esos trabajos y podían conservarlos. La misma razón porque en Egipto toda la tierra fuera considerada como propiedad del Faraón (Ib. p. 108 s.)

La ley mosaica admitía la propiedad privada; pero, a fin de evitar la acumulación de la propiedad en manos de pocos y conservar el patrimonio de las familias, estableció el año de jubileo, cada cincuenta años, en el cual todas tierras vendidas debían de retornar a sus primeros dueños. «En este año de jubileo volverá cada uno a su propiedad. Si vendes una finca a tu vecino o la compras de él, no os perjudicaréis en cosa alguna. Tú comprarás a tu vecino según los años que faltan para el jubileo, cuanto mayor sea el número de estos años mayor será el precio... Las tierras no se venderán para siempre, porque el país es mío (es Dios quien habla), y vosotros sois como extranjeros y colonos en el país. En todo el país existirá además derecho de rescate. Si tu vecino, obligado por la pobreza vendiese sus propiedades, su pariente más cercano podrá rescatarlas, y lo mismo podrá hacer el vendedor, si llega a poseer medios

(1) EDUARD CUQ, *Etudes sur le Droit Babylonien*, p. 78. París, 1929.

para devolver el precio de la venta» (Lev. 25, 13-23). Nadie se atreverá a condenar estas medidas en un pueblo agrícola como el hebreo, aun desde el punto de vista económico; menos desde el punto de vista de la justicia social.

La propiedad común de las tribus era la que regía también entre los germanos, según los testimonios de J. César y de Tácito. «Los germanos, dice el primero, no se dedican a la agricultura, y la mayor parte de su vianda se reduce a leche, queso y carne. Ninguno tiene posesión ni heredad fija; sino que los alcaldes y regidores (*magistratus et principes*) cada año señalan a cada familia y parentela, que hacen un cuerpo (*gentibus cognationibusque hominum, qui tum una coierunt*), tantas yugadas en tal término, según les parece, y el año siguiente las obligan a mudarse a otro sitio. Para esto alegan muchas razones: no sea que encariñados al territorio, dejen la milicia por la labranza: *que tralen de ampliar sus linderos, y los más poderosos echen a los más flacos de su pertenencia*; que fabriquen casas demasiado cómodas para repararse contra los fríos y los calores; *que se introduzca el apego al dinero, seminario de rencillas y discordias*; en fin, *para que la gente menuda esté contenta con su suerte viéndose igualada en bienes con la más granada*» (1). Estas razones no las habrá tenido César de los magistrados y príncipes germanos; pero su agudo sentido político se las habrá hecho ver en la realidad de su vida. Aunque más lacónico, Tácito concuerda con César en señalar el régimen de los germanos en lo que toca a la propiedad de la tierra: «Cada lugar toma tanta tierra para labrar cuanto tiene de hombres que la labren, y la reparten después entre sí, conforme a la calidad de cada uno (*inter se secundum dignationem partiuntur*), y es fácil la partición por los muchos campos que hay. Mudan cada año heredades, y siempre les sobra campo, *porque no procuran acrecentar la fertilidad y cantidad de la tierra con el trabajo e industria*, plantando árboles, cercando prados y regando huertas. *Sólo se contentan con que la tierra les dé grano*. Y así no reparten el año en tantas partes como nosotros. Conocen el invierno, primavera y estío y saben sus nombres; el del otoño no lo saben, ni sus bienes» (2). Estos bienes son sin duda los de preparar la tierra para recibir luego la semilla con mejor esperanza de cosecha. El historiador nos señala bien la causa de ese régimen de cambiar cada año de campos. Es que no piden a éstos más que el grano, y aun para ello no se

(1) *Belli gallici libri VII*, VI, 22. Trad. de José Goya y Muniaín en la *Biblioteca Clásica*, t. XLIV, p. 167.

(2) *Germaniae*, 26. Trad. de Carlos Calama, en la *Biblioteca Clásica*, t. XI, p. 348.

toman el trabajo de preparar bien la tierra para que la cosecha sea más copiosa.

Un régimen a este semejante está aun hoy en vigor entre algunas tribus árabes, que habitan al oriente del Jordán y del M. Muerto, según nos da a conocer un gran investigador de su vida y costumbres: «Si consideramos el árabe en particular, luego descubrimos en él un sentimiento muy acentuado del derecho de propiedad. El más pobre reclama con tenacidad, como algo inalienable, el miserable vestido que apenas le cubre, reivindica con altivez su camello, su asno, hasta su bastón. Todo lo que forma su pequeño ajuar es algo inseparable de sí mismo, y por cinco céntimos disputará horas enteras sin allanarse a ceder de su derecho. El de propiedad se extiende al suelo, al ganado y a la tienda. Esta es lo más sagrado que existe para el nómada, la considera como parte de su persona, y defenderá el honor de la tienda como el suyo propio. Al lado de la tienda gusta el beduino de contemplar su rebaño. No se conoce la propiedad común de los rebaños.

Pero no es lo mismo si se trata del suelo. Aquí es necesario hacer algunos distinguos. Una viña, un huerto de hortalizas o de árboles frutales será siempre la propiedad privada de una familia. No así la tierra de labor. Aunque cada día se nota más la tendencia a la división y a la propiedad personal, por cuanto con esto se evitan mejor los pleitos y las contiendas y se estimula el trabajo de los propietarios; pero abunda todavía la posesión común del suelo laborable por la tribu. En Kerak cada tribu posee una cantidad de terreno, que divide entre las familias. La tribu cristiana de los Hegazin, por ejemplo, posee la tierra de labor que hay cerca de Semakieh. Cada año el jeque, asistido del consejo de los ancianos, divide el terreno en tres partes iguales, correspondientes a las tres principales divisiones de la tribu. Las partes se subdividen luego en tantos lotes iguales como son las familias de cada grupo. Este reparto se verifica cada año. *«De esta manera, me decía un árabe, la pobreza no puede reinar entre nosotros, porque nadie puede acaparar el terreno y cada uno tiene para vivir, si trabaja»*. Todos los instrumentos de labor son propiedad privada de las familias y lo mismo la cosecha que recoja.

La propiedad de los pastos es poseída por indiviso. La hierba brota de la tierra sin que la mano del hombre ponga su trabajo. Por esto el pastor no reclama la propiedad exclusiva de los pastos. Los ganados de la tribu recorren todo el territorio de la misma con entera libertad, y hasta se concede a los vecinos el mismo derecho (1).

(1) P. ANTONIN JAUSSEN, O. P. *Coutumes des Arabes au Pays de Moab*, p. 235 ss. París, 1908.

Para terminar esta breve inquisición histórica sobre el régimen de la propiedad, vamos a fijarnos en un capítulo de nuestra historia española. Desde hace muchos siglos está vigente en España la forma de la propiedad privada, que deja al propietario la facultad de disponer de sus bienes. Hay una excepción de propiedad colectiva, y son los bienes comunales de los pueblos. Vamos a señalar algunas de sus características tomando por fuente la *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, promulgada por Carlos IV.

Eran estos bienes llamados Propios y Comunes, de una parte la fuente del presupuesto comunal, de otra el complemento y el socorro de la propiedad privada de los vecinos. Este último aspecto es el que más nos interesa. Lo primero que notamos acerca de ellos, es el empeño, así de los monarcas, como de los pueblos, por conservar ese patrimonio, no obstante que a veces los reyes, en momentos de aprieto financiero, acudieran a ellos para salir de apuros. D. Juan II a petición de las Cortes de Madrid (1419), Tordesillas (1420) y Guadalajara (1432), dice que es su voluntad guardar los derechos, rentas y Propios de las ciudades, villas y lugares del reino y no hacer merced de ellos; por ende declara que no valgan las mercedes hechas de esos bienes a persona alguna. (L. VII, t. XVI, l. 1). De la misma manera hablan D. Fernando y D.^a Juana a petición de las Cortes de Burgos en 1515, a propósito de la actuación de los jueces encargados de conocer los términos de las ciudades, villas y lugares de los reinos de Castilla. Con esta ocasión de fijar los límites, muchos trataban de obtener de los mismos jueces, de los reyes o de los concejos, términos o pastos comunales, derechos sobre aguas, etc., y porque lo uno y lo otro es en deservicio de la Corona y en daño de la cosa pública de los reinos, mandan los monarcas que de aquí adelante no se hagan tales mercedes por los reyes, ni se dé lugar a las ciudades, villas y lugares que hagan gracia de tales términos y pastos, ni parte de ellos (L. VII, t. XXI, l. 8). Pocos años después D. Carlos y D.^a Juana en 1523-1537, en virtud de las quejas presentadas por los procuradores de Cortes, declaran habérseles suplicado que no se hiciese merced a persona alguna de los términos, Propios y baldíos de las ciudades y villas por el mucho daño que de ello reciben las dichas ciudades y villas, y dicen que en esto se ha tenido mucha moderación y se terná en lo susodicho en adelante (L. VII, t. XXI, l. 9). Pero las necesidades podían a veces más que los buenos propósitos y los reyes volvían, con derecho o sin él, a hacer mercedes, o a vender los bienes comunales. Así aparece que Felipe II, en las Cortes de 1586 y en las de 1593, manda que se tenga la mano de aquí adelante en no proveer jueces que vendan las tierras concejiles y términos públicos y bal-

díos que las ciudades, villas y lugares de estos reinos han tenido por propios... y que si, por alguna causa, algunas tierras de las vendidas se hubieren de remedir, las demasías que se hallaren no se vendan, sino que se queden por públicas y concejiles (L. VII, t. XXIII, l. 1). Continuando, sin embargo, el mismo abuso de parte de la Corona, forzada siempre por las mismas causas, Felipe III y Felipe IV, para obtener un subsidio de millones, hubieron de comprometer su real palabra, por sí y por sus sucesores, para siempre jamás, en la forma y manera que para su validación se requiera, que no venderían ni enajenarían tierras baldías, ni árboles, ni el fruto de ellos, sino que quedará siempre lo uno y lo otro para que los súbditos y naturales tengan el uso y aprovechamiento que de las dichas tierras baldías y árboles y fruto de ellos han tenido y tienen conforme a las leyes de estos reinos y a las ordenanzas que tuvieron y hicieren por Nós confirmadas, que se guarde, cumpla y ejecute (L. VII, t. XXIII, l. 2).

Con este empeño de no enajenar va ligado el de no rupturar y reducir a tierras de labor los baldíos comunales. Esta prohibición la hallamos ya en el siglo xiv. D. Alfonso XI y D. Pedro I, en las Cortes de Madrid (1329) y de Valladolid (1351), mandan que los ejidos y montes, montes y heredamientos de los Concejos, que son tomados y ocupados por cualesquier personas, por si o por nuestras cortes, que sean luego restituídos a los Concejos, cuyos fueron y son; pero defendemos que los Concejos no los puedan labrar, vender, ni enajenar, mas que sean para el pro comunal de las ciudades, villas y lugares, donde son; y si algunos han labrado o poblado cosa alguna de ello que sea luego deshecho y derribado. Y lo mismo mandan en los ejidos, que los pueblos poseen, que no se labran para pan, y si alguno tuviese cartas reales para lo hacer, las envíe al Soberano para que, visto, provea lo que su merced fuere. (L. VII, t. XXI, l. 2). En la misma forma habla la Reina Gobernadora en 1669, la cual reconoce los grandes inconvenientes que se reconocen de la venta y enajenación de tierras y baldíos, y manda que de aquí adelante se prohiban y hasta que se rediman las que hubieren sido vendidas. Y en cuanto a las facultades para rompimiento de tierras, se excusará absolutamente el darlas con ningún pretexto, ni por ninguna necesidad pública ni particular, antes se harán reconocer las que estuviesen dadas, y pasado el tiempo por el que fueren concedidas, cesará absolutamente y no se usará más de ellas, cerrando la puerta a lo uno y a lo otro por el perjuicio que de esto se sigue al bien público y a la labranza, y se grava a los pobres con este género de facultades (L. VII, t. XXI, l. 10).

Todas las cosas humanas están sujetas a mudanza y lo que un tiempo

fué justo y conveniente, deja de serlo en otro por el cambio de las circunstancias. En el siglo XVIII y XIX, aumentada la despoblación de España, y la extensión de los terrenos baldíos o mal explotados, los reyes trataron de poner remedio mediante el reparto de los bienes comunales, aunque dejando a los pueblos sus montes y pastos. La eficacia y el acierto de estas medidas no nos toca a nosotros enjuiciarlos; pero no pocos economistas condenan como dañoso a la economía y contrario a la justicia de los concejos el total despojo llevado a cabo en el siglo XIX. Y creemos que la razón está de parte de quienes así piensan, si hemos de juzgar por lo que ocurre en algunos pueblos de Castilla, que aun conservan o han recuperado algo de sus bienes comunales.

Se trata a veces de monte, que el ayuntamiento con facilidad administra y explota con la ayuda que se exige de los vecinos y que ofrece a éstos, sin distinción de personas, leña y maderas para su uso. Otras veces se trata de encinares o pastos, fáciles también de administrar, y en los que cada vecino, sea pobre o rico, tiene donde mandar sus ganados bajo la custodia del guarda comunal. Hay también baldíos, que el ayuntamiento, con la ayuda de los vecinos planta de árboles, que aprovechados luego en una u otra forma, son un rendimiento para la caja municipal, con lo que se economizan los impuestos a los vecinos. Y hasta conservan algunas tierras rupturables, que divididas en lotes sortean entre los vecinos pobres, y mediante el pago de un canon al común, las cultivan por cierto número de años, pasados los cuales vuelven a ser otra vez sorteadas. Con esto no solo se evita el peligro de que el Concejo pierda la propiedad; pero también concede a los usuarios la posibilidad de cambiar de campo de labor, cosa que a veces puede ser ventajoso. Pero lo que ciertamente es una ventaja es que en tales pueblos, podrá haber pobres, porque esto depende de muy diversas causas; pero no hay mendigos. Sólo pasa hambre el que no quiere o no sabe trabajar.

Tal vez los economistas, demasiado enamorados del acrecentamiento de la riqueza agrícola, tachen este régimen comunal de atrasado; pero no todo se puede obtener a la vez, y no podrán negar que semejante atraso en la explotación de la tierra facilita la realización más perfecta de la justicia social. Según ésta, a la acumulación global de la riqueza de un país en manos de pocos, es preferible la equitativa distribución de la misma entre todos. Antes que a crear pocos muy ricos, aspira a que no haya ningún pobre.

Todo esto viene a comprobar la observación que al principio de esta breve reseña histórica hemos hecho, sobre los principios que guían al hombre en el aprovechamiento de los bienes naturales.

Hemos expuesto los hechos históricos sobre el régimen de la propiedad y señalado los principios que de ellos parecen dimanar. Veamos ahora las opiniones de los filósofos sobre el uso y la administración de los bienes materiales. Son bien conocidas las ideas comunistas que Platón pone en boca de Sócrates sobre la vida de los militares de su República. Aristóteles las rechaza y hasta se maravilla de que un ingenio tan ponderado en todo como Sócrates se aventure a muchas afirmaciones como hace en los prolijos diálogos sobre la República. El, más positivo y observador de la naturaleza y de los hombres, tiene ideas muy distintas. Primeramente insiste en la finalidad natural de los bienes exteriores, los cuales se ordenan al beneficio del hombre. Los bienes, en cuanto necesarios para vivir, son dados a todos por la naturaleza, lo mismo a los recién nacidos que a los adultos. De la observación de la naturaleza podemos inferir que las plantas están destinadas para beneficio de los animales, y éstos para provecho del hombre; los domésticos para ayudarle en su trabajo y para su alimentación, las silvestres para sustento y para que le provean de vestido. En suma, que supuesto que la naturaleza no hace nada incompleto ni en vano, debemos decir que todos los animales han sido creados en beneficio del hombre (1).

Una segunda cuestión se nos ofrece que tratar. ¿Cómo deben de poseer los bienes los ciudadanos de una ciudad, que aspira a realizar el ideal de una organización perfecta? ¿En común o en privado? Este tema debe discutirse con independencia del otro propuesto por Sócrates sobre la comunidad de esposas y de hijos. ¿Puede afirmarse que habría ventajas en la posesión de la comunidad de bienes? De tres maneras podría ésta realizarse: 1) que la tierra sea poseída en privado, pero dedicándose los productos al consumo común; 2) que la tierra sea común, y asimismo el cultivo, dividiéndose luego el producto entre los particulares, forma de comunidad que, dicen, existe entre ciertos pueblos bárbaros; 3) que el suelo y sus productos sea igualmente de todos. Notemos que no se trata sino de la tierra y sus productos. El filósofo ve en todas estas formas de comunismo graves inconvenientes. Primeramente, porque si no son los beneficios iguales al trabajo, los más diligentes se quejarían de que reciben menos de lo justo. Así vemos que surgen siempre dificultades entre los que trabajan asociados y en comunidad. Las sociedades entre comerciantes que emprenden grandes viajes son una prueba de lo que digo, porque al tratar los asuntos, diariamente se suscitan entre ellos discusio-

(1) *Política*, I, 3. Trad. de D. Francisco Gallach Palés. (*Nueva Biblioteca Filosófica*, t. LXIX). Madrid, 1933.

nes sobre cualquier nimiedad. Luego hay menor estímulo para el trabajo, porque cuando uno sabe que una cosa le pertenece exclusivamente, el placer que siente es mayor que cuando no lo sabe. El amor de sí mismo es un sentimiento que no en vano implantó en nosotros la naturaleza, no obstante el egoísmo sea con razón censurado. Finalmente la implantación de este régimen común impediría totalmente la práctica de las virtudes morales de la liberalidad y beneficencia, que es uno de los placeres más grandes del hombre, cuando presta un favor a un amigo, invitado o compañero, cosa que sólo es posible realizar cuando se poseen bienes particulares. Estas ventajas se pierden con la excesiva unificación de la ciudad. Porque nadie se mostrará propicio a dar ejemplo de esplendidez ni liberalidad, cuando el hombre posee todos sus bienes en común, ya que la liberalidad consiste precisamente en el uso que hacemos de nuestros bienes.

Esta última razón, que todo heleno debía sentir íntimamente, lleva a Aristóteles a una conclusión importante, la admisión de cierto comunismo de los bienes, no en su posesión y administración, sino en el usufruto. «Estas son algunas de las desventajas, que lleva consigo la comunidad de bienes, si se perfeccionase la actual organización, como es de desear, mediante buenas costumbres y leyes, mejoraría muchísimo, reuniendo las ventajas de ambos sistemas. *Los bienes deben ser propios*, porque cada uno tenga mayor interés por aumentarlos. *Sin embargo, respecto del uso, la virtud debería hacer todas las cosas comunes a los amigos, según dice el proverbio*. En ciertas ciudades se practica esto en algún modo y es bien posible ampliar más esta costumbre. Pues aunque cada uno posee su propia hacienda, hay algunas cosas que pone voluntariamente a disposición de los amigos, mientras en otras participa con ellos de su disfrute. Por ejemplo, los lacedemonios disponen de los esclavos, caballos y perros del prójimo, como si fueran propios, y cuando se hallan escasos de provisiones durante un viaje, se aprovechan de lo que encuentran al paso en los campos. Evidentemente lo mejor es que los bienes sean propios, pero el uso común. Al legislador toca crear en los hombres tales disposiciones, que esto llegue a realizarse».

Hasta aquí ha llegado la sabiduría humana. Esta misma doctrina expone Cicerón en su obra *De officiis*: «De las otras tres virtudes, dice, la de más extensión es aquella que tiene por objeto la sociedad, o por decirlo así, la comunidad de los hombres y de la vida. Esta tiene dos partes: la justicia, en que brilla el mayor esplendor de esta virtud y que da nombre a los hombres de bien, y la beneficencia, que es inseparable de ella, a la que podemos llamar también largueza o liberalidad. La primera obli-

gación de la justicia es no hacer mal a nadie, sin que seamos provocados; y la segunda es usar de los bienes comunes como comunes y como propios de los nuestros en particular».

«*Pero no hay cosa alguna particular por naturaleza, sino, o por antiguo establecimiento, como los que en otro tiempo se entraron en tierra sin dueño; o por conquistas, como los que se apoderaron de ellas por la guerra; o por leyes, pactos, condiciones o suertes; de donde viene que la región de Arpino pertenece a los arpinates, la de Túsculo a los tusculanos. El mismo principio tiene la demarcación de las posesiones particulares.* Y así, pues que cada uno tiene sus efectos propios en los que antes eran comunes, mantengan por sí todos los que les cupo; de lo cual el que intentara usurpar algo para sí quebrantaría las leyes de la sociedad humana».

«Mas por cuanto, según dijo muy bien Platón, no hemos nacido para nosotros únicamente, sino que una parte de nuestro nacimiento debemos a nuestra patria, otra a nuestros padres y otra a los amigos, y según asientan los estoicos, *todo cuanto produce la tierra fué criado para el uso de los hombres, y los hombres para los hombres, de forma que puedan servirse de provecho a sí y a los demás*; en esto debemos seguir por maestra a la naturaleza, *promover la utilidad común con el mutuo comercio de las obligaciones, así en el dar como en el recibir*, y estrechar esta sociedad unida por la naturaleza con toda nuestra industria, nuestro trabajo y facultades» (1). Cicerón, lo mismo que Aristóteles habla de la comunicación mútua de bienes entre los ciudadanos, como medio de fomentar la comunidad de vida, la paz y la concordia en la ciudad. Ya veremos luego a los teólogos levantar ese pensamiento en alas de la doctrina cristiana, para establecer sobre sólidas bases las normas de la beneficencia y liberalidad evangélicas.

* * *

Dejando a los Padres, cuyo estudio nos llevaría demasiado lejos, entremos en el de los teólogos, cuya doctrina está más sistematizada, y cuyo lenguaje es más claro y más preciso. Y empecemos por el príncipe de todos, el Doctor común de la Iglesia, Sto. Tomás de Aquino. En su tratado de las leyes, tantas veces ponderado, establece ante todo la existencia de la ley eterna en la mente divina, la cual no es otra cosa que el plan del gobierno de todas las cosas por Dios, a la manera que en el príncipe se halla el plan de su gobierno sobre la nación (I-II. q. 91, a. 1) La im-

(1) *Los Oficios*, I, 7. Trad. de D. Manuel Valbuena. (*Biblioteca Clásica*, t. LX). Madrid, 1914.

presión inmanente de ese plan divino en las cosas creadas, en virtud de la cual éstas se mueven ordenadamente hacia la consecución de sus fines, es lo que llama ley natural. La cual existe y obra en cada ser según la naturaleza de éste, y en el hombre, de quien es propio gobernarse por la razón, esa ley se halla de una manera racional (I-II. q. 91, a. 2). Por ésto la definición que Sto. Tomás da de esa ley es «la impresión de ley eterna en la criatura racional».

Pero sobre todo es de notar la concepción concreta de esta ley: «Como todas las cosas estén sometidas a la divina providencia y sean regidas por la ley eterna, es manifesto que todas participan de algún modo de ésta, por cuanto, en virtud de su impresión, *tienen inclinaciones a los propios actos y fines*. Entre todas las criaturas, de un modo más excelente está la criatura racional sujeta a la providencia divina y participa de la ley eterna, *de la cual recibe la natural inclinación a los debidos actos y fines*» (I-II. q. 91, a. 2). Notemos bien esta inclinación a los actos y fines propios de cada sér, en que Sto. Tomás pone la ley natural.

Esta ley ¿tiene uno o varios preceptos? Tiene varios, que son principios en el orden del obrar, así como la razón tiene varios principios en el orden del conocer. Es el primero y el más universal precepto es el que radica en la misma noción de bien, y se formula así: *Haz el bien y huye el mal*. Es el segundo el que se apoya en la naturaleza substancial del hombre, que tiende siempre a conservar su existencia y evita cuanto a ella sea atentatorio. El tercero tiene por base la naturaleza animal del hombre, que tiende así mismo a la conservación de la misma por medio de la generación. Un cuarto precepto se funda en la naturaleza racional a la cual pertenece la inclinación a conocer la verdad, sobre todo la verdad divina y la inclinación a la vida social. Y así pertenece a la ley natural todo lo que se deriva de esta inclinación, como el esfuerzo por remediar la ignorancia, el no ofender a aquéllos con quienes debe convivir, etcétera. Todos estos diversos preceptos por la relación que tienen con el primero, constituyen todos ellos una sola ley natural.

De aquí se colige una propiedad, que Sto. Tomás asigna a la ley natural, que sea fuente de todas las leyes humanas en cuanto deben todas mirar a promover el bien y evitar el mal, y por esta vía ayudar al hombre a conseguir su fin en la sociedad. Esta derivación puede tener lugar de dos maneras: por vía de deducción lógica, necesaria, a la manera que se deduce una conclusión científica de principios superiores, o por vía de determinación concreta de algo que está prescripto por la ley natural, pero de una manera genérica, v. gr. las penas que se han de imponer a los delincuentes. Entre una y otra manera de derivación hay esta diferencia

notable, que las deducciones lógicas, necesarias, tienen fuerza de ley natural, mientras que las determinaciones sólo la tienen de la autoridad humana,

Esta división de la ley humana que, a primera vista parece completa, no lo es. Un texto de S. Isidoro, que vino a ser clásico y admitido en las codificaciones legales, da ocasión a Sto. Tomás para determinar mejor la división de la ley humana. Es propio de ésta el ser derivada de la ley natural, y por este capítulo el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil. Al derecho de gentes pertenecen aquellas cosas que nacen de la ley natural, como conclusiones de principios, como las compras y ventas justas y otras tales, sin las cuales los hombres no pueden vivir en sociedad, lo que es de ley natural, ya que por naturaleza es el hombre animal sociable (I-II. q. 95, a. 4). Este punto queda oscuro por lo dicho anteriormente, que las *conclusiones* derivadas de los principios de ley natural, tienen su fuerza de obligar de esta ley, y son por consiguiente preceptos de ley natural. En la solución a la primera dificultad añade el Sto. Doctor algo que aclara un tanto el asunto: «El derecho de gentes es ciertamente *de algún modo natural al hombre*, por cuanto se deriva de la ley natural a modo de conclusión, *que no está muy remota de los principios*» (Ib. ad 1).

En el tratado de la justicia Sto. Tomás vuelve sobre el mismo tema y apoyándose en el mismo texto de S. Isidoro divide el derecho en *natural civil y de gentes*. El artículo trata de la distinción entre el primero y el último. Es de derecho natural, dice, aquello que se ajusta y adecua a otro, por su misma naturaleza. Pero esto puede ser de dos maneras: según que las cosas se consideren absolutamente como el varón a la mujer en orden a generación, el padre al hijo en orden a la nutrición; o según que las cosas se consideren, no en absoluto, sino bajo un aspecto particular que se sigue de la misma cosa, por ejemplo, la propiedad de las posesiones, las cuales, *si se miran absolutamente*, no hay motivo para que sean de éste más que del otro; *pero si se atiende a la oportunidad del cultivo, a la pacífica explotación del campo*, bajo este aspecto hay razón para que sean de uno y no de otro, como dice el Filósofo (*Política*, I. II, c. 3). Respondiendo luego a una dificultad explica la materia por otro ejemplo, la servidumbre. Mirado absolutamente no hay razón natural para que éste sea siervo más que otro; pero no es lo mismo, si miramos a alguna utilidad consiguiente, esto es, que a uno le sea útil ser gobernado por otro más sabio que él y al sabio le convenga ser ayudado por el que no lo es.

Y en otra solución añade, que las cosas de derecho de gentes las dicta la razón natural, como cosas *cuya equidad es obvia y así no necesitan de*

especial institución, porque la misma razón natural las establece (I-II. q. 57, a. 3, ad 2, 3). Esta no está aun del todo claro. Veamos si por otro camino lo podemos aclarar.

Existe en los preceptos de ley natural una verdadera jerarquía. La razón de esto se entenderá recordando lo dicho al principio de que la ley natural, impresa en el hombre, obra en éste *inclinándole a obrar en orden a la consecución de un fin*, que en la vida social es la paz, con ayuda de la cual pueda desarrollar su actividad y conseguir su perfección física, intelectual y moral. La relación entre las obras y los fines no es siempre igual. A veces es tan estrecha que sin ella el fin no se puede conseguir, v. gr., el conocimiento de Dios para lograr su bienaventuranza en la otra vida, cierto mínimo grado de amistad entre los ciudadanos para alcanzar los fines de la sociedad civil. La relación puede ser de oposición en cuanto imposibilitan del todo el logro de esos mismos fines, como sería la impiedad para con Dios, el homicidio, el adulterio, el robo, que se oponen absolutamente al fin último del hombre o a su fin social. Pero después de éstos existen otros, cuyas relaciones no son tan estrechas, no implican necesidad u oposición absoluta, sino una conveniencia o una dificultad mayor o menor, las cuales pueden depender, no solo de la cosa en sí mismo, sino también de las condiciones en que el hombre vive. Los grados que pueden existir en esta categoría son muchos y según ellos una cosa podrá decirse de ley natural o simplemente de la ley positiva. Esta división de los preceptos naturales viene a completar lo que Sto. Tomás da en otro lugar donde dice que una cosa es de derecho natural de dos modos: uno cuando la naturaleza nos inclina a ello, v. gr., no injuriar a otro; el segundo cuando la naturaleza no induce a lo contrario. Y en éste pone él la posesión común de los bienes, por cuanto la división de las posesiones no fué introducida por la naturaleza, sino por la razón humana para mayor utilidad de la vida humana (I-II. q. 94, a. 5, ad 3).

En esta misma debemos, a nuestro juicio, colocar un precepto que Sto. Tomás señala en su tratado de la religión como de ley natural, el precepto del sacrificio. La ley natural dicta la sujeción del hombre a Dios, y por ser tan propio y natural del hombre servirse de los signos sensibles para expresar sus sentimientos, por esto podemos decir que de la razón natural procede que se sirva de algunas cosas sensibles para ofrecerlas a Dios en señal de sujeción y homenaje, a la manera que se guarda con los señores para reconocer su dominio. Es, pues, el sacrificio natural al hombre, y por eso se halla en todas las religiones, aun las más elementales; pero será cosa de decir que es un precepto de ley natural obligatorio para

cada hombre? No creemos que nadie se atreva a afirmarlo (I-II, q. 85, a. 1; cf. ib. q. 87, a. 1).

Vengamos ahora, después de tan largos preámbulos, a la cuestión concreta del régimen de la propiedad. Sobre la cual propone Sto. Tomás dos cuestiones: La primera si es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores. Y salvando el dominio superior de Dios, responde con Aristóteles que sí, como que fueron hechos para él. Por esta razón prueba el Filósofo la misma tesis. A lo cual añade el Angélico una consideración teológica, que esta posesión compete al hombre por su inteligencia, en la cual está la imagen de Dios. Así se ve en la creación del hombre, en que Dios dice: *Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza, y domine sobre los peces del mar, etc.* (Gen. I. 26).

Establecida esta primera tesis, en la cual no hay distingos de ningún género, añade una segunda sobre *si es lícito a alguno poseer algo como propio*. Esta manera de proponer la cuestión supone que la tesis anterior afirmaba como de ley natural el dominio del hombre, sin distinción de clases, sobre todas las cosas exteriores. A la pregunta anterior responde Sto. Tomás con un texto de S. Agustín, en que tacha de herejes a cierta secta de «apostólicos» que no admitían en su comunión a los casados y a los que tenían posesiones propias. La condenación de la Iglesia contra estos «apostólicos» indica que *es lícito* el tener esposa y poseer bienes en privado. Viniendo ahora a la discusión de la tesis se nota en Sto. Tomás la influencia de Aristóteles, realzado por el Evangelio. Dos cosas competen al hombre sobre los bienes exteriores: *la primera* es el poder de procurarlas y administrarlas, y sobre esto *lícito es al hombre el poseerlas como propias*. Y hasta *es necesario a la vida humana* por tres motivos: por la mayor solicitud que todos ponen en cuidar de las cosas que les son propias, más que en las comunes; por el mayor orden que existe en la administración cuando cada uno administra lo suyo, y por la mayor paz que esta distinta administración procura, evitando pleitos y rencillas que nunca faltan entre los que poseen las cosas en común. *La segunda* cosa que al hombre compete sobre los bienes exteriores es el *uso* de las mismas y éste debe ser *común*, en cuanto los debe distribuir fácilmente con los necesitados.

En suma, que según la doctrina católica el régimen de la propiedad privada es *lícito*, y según la razón y la experiencia es *necesario* para la vida laboriosa, ordenada y pacífica de la sociedad humana. Pero, según lo dicho anteriormente sobre la ley natural, es *necesario* en orden a la consecución de este fin de la vida humana, y con el gravamen del *uso común*, esto es, de la distribución generosa entre los necesitados. Cómo

hemos de entender esta necesidad no lo hemos de discutir ahora. Pero sobre la necesidad antes asentada sí hemos de indicar cómo ésta depende de las condiciones sociales en que el hombre viva. Las tribus *kassistas*, que viven en régimen patriarcal, reciben de éste un cierto sentimiento de unión familiar, el cual hace posible el orden y la paz social con sola la división del cultivo somero de la tierra. Las otras tribus, que necesitan aunar sus fuerzas para fecundar con el riego sus tierras, reciben de esta misma necesidad la resignación a la posesión común de la tierra. Los germanos, que se contentan con un cultivo ligero de los campos, que no plantan árboles, ni viñas, están satisfechos con el lote de tierra que cada año les asigna la suerte. Todos éstos reciben, a cambio de este sacrificio de su sentimiento de propiedad, un gran bien, la igualdad económica y un honesto pasar igual para todos. Los pueblos que en España gozan hoy de bienes comunales los disfrutan en paz, porque son pueblos pequeños, cuyos vecinos viven casi en familia, dedicados todos a la labranza, y sobre todo, porque se trata de monte y pastos que no exigen grandes cuidados para su explotación. Sin estas condiciones esa comunidad de bienes podría ser fuente de peligros para la paz; gracias a ella gozan de un bien tan grande para el mismo fomento de esta, como es el destierro de la miseria.

* * *

Veamos ahora cómo los discípulos de Sto. Tomás e intérpretes de su pensamiento declaran y confirman su doctrina. Empezaremos por Vitoria, el gran iniciador del movimiento teológico en España y que, además, ha prestado especial interés a los problemas que afectan al régimen de los pueblos.

Primeramente veremos de definir el derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural, ya que éste es el punto principal objeto de este artículo. Hemos ya visto que el pensamiento de Sto. Tomás no estaba del todo explícito; vamos a ver como lo declara Vitoria. El cual, comentando el art. 3 de la cuestión 57 de la II-II (1) de Sto. Tomás, establece esta distinción, de unas cosas que son justas por su misma naturaleza y otras que lo son por la relación que tienen con otra, como la división de las posesiones, que no implica de suyo justicia y equidad, sino es en orden a la paz y concordia de los hombres, la cual no podría conservarse si cada uno no tuviera sus bienes por separado.

(1) *Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás*, T. III, ed. del P. BELTRÁN DE HEREDIA. Salamanca, 1934.

Supuesto esto se propone la duda siguiente: ¿Este derecho de gentes pertenece al derecho positivo o al derecho natural? Después de anotar los varios sentidos que los juristas daban al derecho de gentes, responde con esta conclusión, que, supuesto que el derecho de gentes no implica equidad natural, sino que se establece en virtud de acuerdo humano, más bien se debe colocar bajo el derecho positivo que bajo el natural. Por lo cual los teólogos no ponen como ejemplos el culto de Dios y el honor de los padres, como los juristas, sino otras cosas, como la propiedad de los bienes, la libertad de los cautivos o prisioneros de guerra, y otras tales cosas que no implican equidad por su naturaleza.

Entonces ¿qué relación existe entre el derecho de gentes y el natural? ¿Es el primero tan necesario que sin él no se pueda guardar el segundo? Es evidente que el derecho de gentes no se deduce como conclusión necesaria del derecho natural; en tal caso no sería derecho positivo sino propiamente natural. Sin embargo, decimos que es necesario para la guarda del derecho natural. No afirmamos que sea totalmente necesario (*omnino necessarium*), sino que es casi necesario (*pene necessarium*), porque con dificultad se podría guardar el derecho natural sin el derecho de gentes. Sin duda que el mundo subsistiría con el régimen de la propiedad común, como en las religiones; pero con grande dificultad por las discordias y guerras que de ahí nacerían. Por esto no concede Vitoria que se puede abrogar, sino es en parte, porque exigiría el consentimiento del género humano, cosa imposible de obtener. Esta imposibilidad no está sólo en la de reunir la asamblea representativa del género humano, sino en los motivos a que obedecen esas mismas instituciones del derecho de gentes, los cuales obran de continuo en el espíritu del hombre no dejándole prescindir de ellos.

Respondiendo Vitoria a la objeción que suele tomarse de la vida común, que S. Lucas nos refiere de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, dice que la comunidad de bienes exige muchas cosas que no suelen encontrarse en una comunidad en la perfección necesaria. Exige la moderación, la concordia y la subjeción debida, requiere también una distribución justa. No es poco si se encuentran en las pequeñas comunidades de los religiosos, que viven vida común, para que lo vayamos a exigir de las ciudades y estados. Esta necesidad de la propiedad privada en orden a salvar la paz y concordia sociales es lo que da motivo a Santo Tomás para decir que la división de las propiedades se funda en el derecho natural, después de haber afirmado que la propiedad privada es de derecho positivo. Es que el derecho de gentes participa del uno y del otro, y puede recibir ambos nombres (In. II-II. q. 66, a. 2).

Las ideas del Maestro resuenan luego en los discípulos. Veamos cómo se explica Bartolomé de Medina sobre este punto de la naturaleza del derecho de gentes.

Una grande duda existe en este artículo, sobre si el derecho de gentes está incluido en el derecho humano o en el natural. Porque Sto. Tomás parece no estar siempre acorde consigo mismo, declarando unas veces que el derecho de gentes pertenece al derecho humano y otras que al natural. Importa determinar este punto del cual depende la solución del problema planteado.

La verdadera y sencilla explicación del pensamiento de Sto. Tomás es ésta: Ciertas conclusiones se deducen de los principios por consecuencia necesaria absoluta y otras por cierta necesidad hipotética. Las primeras pertenecen a la ley natural, las segundas al derecho de gentes. Expliquemos esto con algunos ejemplos. Para la conservación del humano linaje es absolutamente necesaria la unión del varón con la mujer, en lo cual consiste el matrimonio, vínculo perpetuo e indisoluble, del todo necesario para que la prole nazca y sea cómodamente criada y educada. Y tal unión es de derecho natural. Sobre esto, considerando que los hombres son con frecuencia infieles y abusan de los bienes del matrimonio, por eso se han introducido, por el derecho de gentes, las leyes sobre las solemnidades nupciales, en virtud de las cuales se celebra el contrato con testigos, etc. Otro ejemplo. Para que no falte el sustento conveniente a los hombres, es preciso alimentar los ganados, cultivar los campos, etcétera. Ahora bien, a causa de la humana flaqueza, inficionada por el pecado, y por esto más inclinada a buscar el bien propio que el común, fué necesario que, por el derecho de gentes, se introdujese la división de los campos y posesiones, y, una vez establecida esta división, que se cambiasen unas cosas por otras, y así se introdujo por el derecho de gentes el uso de los contratos y la moneda, como medio de intercambio. Síguese de aquí que el derecho de gentes ocupa un lugar intermedio entre el derecho natural y el civil, que como medio entre ambos participa de la naturaleza de ellos, conviniendo en parte con derecho natural y en parte con el civil. Conviene con el derecho natural en que es común a todas las naciones; con el civil en que se establece por consentimiento de los pueblos, expreso o tácito, y no por instinto de la naturaleza.

Síguese en segundo lugar, que el derecho de gentes, propiamente hablando, pertenece al derecho humano, por la razón antes aducida. En tercer lugar se sigue que el derecho de gentes puede ser abolido por la autoridad de la república, pues la división de los bienes, según antes se dijo, fué introducida por el derecho de gentes, y consta que en los prime-

ros días de la Iglesia la muchedumbre de los fieles tenía todas las cosas comunes. Además, el derecho de gentes estableció que los vencidos fuesen del vencedor, y la ley de la Iglesia tiene establecido que los cristianos cogidos en la guerra quedasen exentos de la esclavitud. Se sigue, por último, que el derecho de gentes no puede en cosa alguna derogar al derecho natural. Por eso en la necesidad extrema todas las cosas son *comunes*, pues en tal caso cada uno está obligado por derecho natural a conservar su vida, y tal derecho no puede ser derogado por la división de los bienes que el derecho de gentes estableció (1).

Lo mismo dice Fr. Domingo Báñez, declarando la siguiente conclusión: *El derecho de gentes es intermedio entre el derecho natural y el civil, y con ambos tiene afinidad*. Efectivamente, conviene con el derecho natural: 1.º en que ni uno ni otro están escritos; 2.º en que no necesita para su promulgación convocación de los hombres, ni pregonero; 3.º en que el derecho de gentes tiene un modo de ser análogo al natural, pues éste es, o un principio, o una conclusión necesaria, y el derecho de gentes es en máximo grado necesario para conservar el derecho natural; 4.º así el derecho natural como el de gentes, están en vigor en todos los pueblos, y si se infringen, todos sienten la reprobación de ese quebrantamiento.

Por lo demás, aunque el derecho de gentes convenga con el civil positivo, todavía difiere mucho de él, como veremos por lo que sigue. Por lo cual, absolutamente hablando, bajo el nombre de derecho positivo no solemos incluir el de gentes por las afinidades que tiene con el derecho natural.

Sin embargo de esto proponemos la cuarta conclusión: *El derecho de gentes puede ser abrogado por consentimiento humano, de suerte que, aunque la abrogación sea culpable, tenga sin embargo valor*. Expliquemos la conclusión. Si el Rey de España quisiera ahora abrogar en su reino la división de las propiedades, y lo hicieran con el consentimiento del reino mismo, pecaría gravemente contra el buen gobierno del reino; pero la abrogación tendría valor, y los bienes serían comunes y ninguno tendría cosa propia. Es esta la conclusión del M. Soto (l. III, de Just. et Jure, q. 1, a. 3), donde dice que existen cosas de derecho de gentes tan necesarias a la vida humana que *no sea lícito dispensarlas*. Aun más, *acaso la dispensa sería nula*. Y pone el ejemplo de la división de los bienes. Pero esto puede entenderse, si se hace por sola la autoridad del príncipe y sin el consentimiento del reino. Pues, cuando se dice que el reino trans-

(1) Comm. in I II. Sum. Theol. q. XCV, a. 4.

fiere en el Rey toda su autoridad, esto se ha de entender guardando no sólo lo que es de derecho natural, sino también lo que es común a todas las gentes. Por esto dijimos «con el consentimiento del Reino».

Esto dicho, se prueba la conclusión. El derecho de gentes es positivo, según dijimos antes; pero en la naturaleza intrínseca del derecho positivo está, que como se constituye por el beneplácito del hombre, por el mismo puede ser también abrogado. Probamos esta última proposición por la autoridad de Aristóteles en el V de los *Éticos*, c. 7, y se confirma por la comparación con el derecho civil. Este puede ser abrogado, precisamente porque tiene origen humano, aun cuando la abrogación esté mal hecha; luego proporcionalmente podremos abrogar el derecho de gentes por acuerdo del príncipe y del reino, a quienes toca disfrutar del derecho de gentes y en cuyo poder está el renunciar a él.

Se prueba además por otro argumento, con el cual se muestra que el derecho de gentes puede en algún caso ser abrogado. Efectivamente, su objeto no son las cosas de suyo buenas o malas, tal que no pueden cambiar en ningún caso; luego su abrogación no sólo será alguna vez posible, sino lícita. Y así vemos que la división de los bienes introducida por derecho de gentes, justísima y santísimamente norigió en la primitiva Iglesia, ni rige hoy en las religiones. Luego esta división no es absolutamente buena. Y se prueba la consecuencia, porque las cosas que son de suyo buenas obligan por derecho natural y nunca cesan de obligar por la perfección de la comunidad. Y digo esto respondiendo a una objeción tácita que alguno podría hacerme, fundándose en que alguna vez no es lícito devolver el depósito a su dueño. A lo cual está la respuesta en que una cosa de suyo buena no cesa de obligar por la perfección de la comunidad. Aun más: la gracia, la santidad y la caridad perfeccionan la naturaleza (1).

Cuando leemos en nuestros teólogos la doctrina sobre la abrogación de la división de propiedades, no debemos considerarla a la luz de nuestros sistemas comunistas actuales, sino de los problemas que cada día se planteaban en las Cortes sobre los bienes comunales. Se habla de las *propiedades*, no de la propiedad; esto es, de la propiedad de la tierra, no de la propiedad sobre las demás cosas, que son fruto del trabajo humano. Y aun la abrogación de esta propiedad de la tierra si la declaran válida, hecha por el reino todo reunido en Cortes; la tienen por ilícita, por los inconvenientes que lleva consigo, que no son otros que los motivos que se alegan en favor de la división de los bienes. Sólo estaría justificada en la

(1) De Just. et Jure, in q. LVII, a. 3.

medida en que esos inconvenientes se pudieran eliminar de la vida social. No es justo hacer a nuestros teólogos defensores del comunismo de hoy, no obstante que casi todos, como religiosos que eran, vivían vida común, la cual no creían, sin embargo, aplicable a una ciudad, menos a un reino.

Como sería cosa larga y además inútil alargar las citas de los teólogos, pues en todas percibimos el mismo sentido, vamos a terminar con la autoridad de Suarez, en su tratado de Leyes (1). Exponiendo la diferencia entre el derecho de gentes y el natural, dice lo que sigue: «Más diferenciase primero y principalmente el derecho de gentes del derecho natural, en que, en cuanto contiene preceptos afirmativos, *no impone necesidad de cosa mandada* por sola la naturaleza de la cosa mediante evidente ilación de los principios naturales, porque lo que es tal es natural, como demostramos. De donde es necesario que tal necesidad nazca de otra parte.—Y de parecido modo los preceptos negativos no prohiban algo *porque es malo de suyo*, pues esto es también puramente natural, de donde de parte de la razón humana no hay derecho de gentes *solamente ostensivo de la malicia, sino constitutivo de ella*; y así no se prohíbe el mal porque es mal, sino que prohibiendo una cosa se hace mala. Y estas son las propias y casi diferencias de la ley; luego así se diferencia el derecho de gentes y el natural» (c. XIX, n. 2). Luego señala las diferencias entre el derecho de gentes y el civil, en que aquél sus preceptos «no son por escrito, sino por las costumbres, no de una ciudad o provincia, sino de todas o casi todas las naciones... Pero si ha sido introducido por las costumbres de todas las gentes y en todas obliga, creemos que esto es derecho de gentes propio, que se diferencia del natural porque no se apoya en la naturaleza sino en las costumbres, y del civil se distingue también en el origen, fundamento y universalidad, al modo explicado» (Ib. n. 5). Y terminemos refiriendo la solución dada a Escoto, el cual sostiene que en el estado anterior al pecado existía un precepto de que las cosas fuesen comunes, el cual precepto luego se derogó: «Y las conjeturas de que echa mano Escoto para demostrar aquel precepto, a saber, que la comunidad sería en aquel estado más acomodada a la sustentación y a la paz de los hombres, y otras parecidas, sólo prueban que entonces no fué necesaria la división de las cosas, o a lo sumo, que la comunidad de las cosas habría de ser más útil en aquel estado, mas no fué necesaria. Así como al contrario, *las congruencias que muestran que la división de las cosas es más cómoda (ventajosa) en la naturaleza caída*, no prue-

(1) Usamos la traduc. de TERRUBIANO, t. II. Madrid, 1918.

ban que esta división está bajo precepto natural, sino que sólo es acomodada a este estado y condición de los hombres» (Ib. c. XIV, n. 10).

* * *

Resumamos en breves conclusiones los resultados de esta larga exposición teológica:

1) Que el hombre tiene por ley natural dominio sobre todas las cosas, las cuales fueron creadas para él y ordenadas a que con su uso se sustente, viva y alcance su perfección natural, base de la perfección sobrenatural. Este derecho que alcanza a todos los hombres sin excepción, es irrevocable y persiste en cualquier régimen a que se someta la procuración y administración de los bienes naturales.

2) Sobre este régimen de administración la ley natural no prescribe nada, solo exige el respeto del gravamen establecido anteriormente en favor de todos los hombres.

3) El régimen de la propiedad privada *no es intrínsecamente ni bueno ni malo, pero es lícito*.

4) Este régimen ha sido poco a poco introducido por el derecho de gentes, como el medio que la experiencia enseñaba más conveniente para realizar el derecho del hombre sobre la naturaleza y salvar la paz y la concordia sociales.

5) El régimen actual, constituido por la humanidad como fruto de su experiencia, no es de suyo inmutable y podría ser modificado con tal que se salven los dos postulados anteriores, impuestos por el derecho natural.

* * *

Vengamos ahora a exponer las doctrinas de las Encíclicas pontificias, en las cuales se quiere ver una oposición con la que dejamos expuesta.

Hay quienes sin dificultad admiten esta oposición y salen del paso en que se han metido afirmando que aunque la doctrina social de la Iglesia enseña como *cierta* la sentencia de que el derecho de propiedad privada no es un derecho *positivo mudable*, sino un derecho natural *intangible y precipiente*, por su *necesidad* para la vida humana ordenada y pacífica, sin embargo la Encíclica *Rerum Novarum* no es una definición *ex cathedra* y por tanto los católicos quedan *libres* para *aceptarla o rechazarla*. No adoptamos esa posición que, sobre ser muy cómoda, está evidentemente reñida con nuestra condición de hijos sumisos de la Iglesia. Pesa sobre nosotros —y no nos es doloroso el confesarlo— un deber sacratísimo, una *grave obligación de conciencia* de aceptar la doctrina social de León XIII, aún reconociendo como lo reconocen todos los teólogos y

moralistas que la Encíclica *Rerum Novarum* no es una definición *ex cathedra*. Esos mismos teólogos sostienen que no bastaría un *silencio reverencial*; exigen una *adhesión interna*. «En cuanto a las normas promulgadas en una Encíclica, dice el P. Rutten, aunque no sean infalibles, obligan, sin embargo, en conciencia; porque todo católico debe al depositario de la suprema jurisdicción sobre la Iglesia universal un acatamiento que no admite reservas ni restricciones. Por más que tengan derecho a hacerlo, los Soberanos Pontífices no han empleado nunca la forma de Encíclica ordinaria para proclamar una decisión dóctrinal, absoluta y definitiva. Pero de aquí no se sigue en manera alguna, repitámoslo, que las Encíclicas no den normas que obliguen en conciencia. Cuando el Papa, en su calidad de maestro supremo y de pastor de la Iglesia universal, condena, por ejemplo, el socialismo, y le enfrenta con la doctrina social de la Iglesia, esta doctrina obliga a todos los fieles; y el carácter obligatorio del asentimiento reviste condiciones de especial gravedad, cuando el Papa declara que no sólo tiene el derecho, sino también el deber de formular con autoridad soberana la doctrina social de la Iglesia.

El silencio respetuoso, que consistiría en no rechazar ni criticar la doctrina propuesta, «es por consiguiente, inadmisibile en esta materia» (1).

Pero ese asentimiento no es *absoluto*, es decir, no abarca por igual a todas y a cada una de las partes de la Encíclica. Aun en una definición dogmática hay lugar a distinguir entre la materia definida y los argumentos o consideraciones con que se la apoya. Mucho más en una Encíclica. Hay en ella puntos fundamentales, en que no nos es lícito disentir del Papa; pero hay otras muchas tesis que ofrecen amplio margen para la discusión sin que por eso queden comprometidas aquellas verdades capitales a que hemos hecho alusión. Citemos algún ejemplo. La potestad de transmitir los bienes propios por testamento o por sucesión hereditaria, ¿es de *derecho natural*, de *derecho de gentes* o de *derecho civil*? Hemos enunciado un problema muy debatido, aún después de la *Rerum Novarum*, en la que el Papa parece pronunciarse a favor de la sentencia que afirma que la *herencia* es de derecho natural. Y sin embargo, por los tratados de moral corren doctrinas que sostienen ser la herencia de derecho positivo; y no han encontrado ningún obstáculo dogmático ni moral a esas afirmaciones, toda vez que la Iglesia las tolera.

Las mismas discusiones caben en lo referente a los deberes *jurídicos*

(1) *Doctrina social de la Iglesia*, pág. 24. Traducción del P. Cándido Fernández, O. P. Barcelona, 1935.

y *morales* que pesan sobre el derecho de propiedad; polémicas que no se han acallado aún después de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, ya que unos ensanchan más y otros menos los dominios de la justicia.

En la misma encíclica se consagra la doctrina de la intervención del Estado y se señalan también de una manera general los casos concretos en los que se hace necesaria esa intervención estatal. Sin embargo, aun dentro de la doctrina social católica hay como dos grupos o tendencias bien definidas y que se distinguen entre sí por la mayor o menor atribución que dan al intervencionismo del Estado en el orden económico.

Y es que la doctrina social de la Iglesia no se estanca, va amoldándose y plegándose a las circunstancias en todo aquello que no afecta al dogma ni a la moral. La sucesión de los tiempos va creando nuevas condiciones sociales y con ellas nuevos problemas que requieren soluciones nuevas. Lo que nos demuestra que hay que estudiar la doctrina social de León XIII en el medio ambiente en que salió a luz, y que no se puede escribir hoy de cuestiones sociales como se escribía en el siglo XIX.

Buena prueba de lo que venimos diciendo nos la ofrece la aparición de la encíclica «Quadragesimo Anno», que es un magnífico comentario de la «Rerum Novarum», a la que en muchos casos *completa*, por no decir que corrige. Evidentemente hay progreso de una Encíclica a otra, hay *evolución* impuesta por las circunstancias. Léanse con detención las Encíclicas mencionadas y convendrán todos en los puntos siguientes:

1.º León XIII se fija preferentemente en el aspecto *individual* del derecho de propiedad más bien que en su aspecto *social*. Sobre este punto apenas tiene más que principios, se contenta con indicar que la propiedad privada debe amoldarse a las necesidades y exigencias del bien común.

2.º Pío XI insiste mucho en el aspecto *social*: a) Da más intervención al Estado: «la autoridad pública, puede, inspirándose en las necesidades del bien común, determinar—según los principios de la ley natural y divina—el uso que los propietarios pueden hacer de sus bienes personales». b) Insiste también en la idea de la *contingencia* del derecho de propiedad, diciendo que no es inmutable en el mismo grado en que lo son otras muchas instituciones sociales. Ya hemos citado el texto pontificio donde se habla de las formas cambiantes del derecho de propiedad. c) También insinúa el Papa la idea de ciertas formas que puede revestir el derecho de propiedad privada y no duda en afirmar que en ciertos casos se puede implantar el colectivismo en lo que afecta a determinados bienes de producción. d) Vuelve el actual Pontífice sobre el tema y afirma

que eso no se opone en manera alguna a la doctrina católica, siempre que no se trate de un colectivismo *absurdo, universal y sistemático*. Se refiere al colectivismo de ciertos bienes cuya producción no puede abandonarse a la iniciativa privada; deben ser del Estado o de la sociedad, «porque confieren tal poder, que sería un peligro fiarlos a la propiedad privada».

Si a todo lo dicho se junta la nueva orientación de Pío XI sobre la justicia social y el salario familiar, por no citar más que dos ejemplos, se verá que la Encíclica de León XIII—en muchos de sus puntos—se presta a interpretaciones muy diversas y no tenemos por qué aceptar como única verdadera la de quienes acaso atienden más al texto material, que al espíritu de las palabras del Papa de los obreros.

Concretándonos a nuestra materia, nos parece claro que según la doctrina de León XIII, la propiedad privada *está muy conforme con el derecho natural, pero no que sea una imposición de la misma ley natural*.

En efecto, cuando León XIII nos enseña que *la propiedad privada es claramente conforme a la naturaleza, que en la misma ley natural se halla el fundamento de la división de bienes y de la propiedad privada, que poseer algo como propio y con exclusión de los demás es un derecho que dió la naturaleza a todo hombre, que el derecho de propiedad lo dió la naturaleza a cada uno en particular, que la doctrina católica sobre la propiedad está apoyada en los preceptos de la ley natural cristiana, que la Iglesia manda que se conserve a todos intacto e inviolable el derecho de propiedad, derivado de la misma naturaleza*, la interpretación genuina de la misma Encíclica está hecha por su augusto autor y no admite ninguna duda razonable. Ese derecho natural de que nos habla el Papa como fundamento del derecho de propiedad, no es el derecho natural *precipiente* sino el *permisivo* o *negativo* tal como lo entienden Santo Tomás, Vitoria, Soto, Báñez y Suarez—toda la tradición en una palabra—, y cuyos textos hemos ya reproducido. ¿Hay en esos textos de León XIII alguna proposición que no puedan subscribir los antiguos escolásticos?

Esa expresión *derecho natural*, tiene en León XIII un sentido elástico, que muy bien puede coincidir con el concepto escolástico del *jus gentium*, que es un derecho *positivo*, pero está muy por encima del derecho civil y se acerca mucho al natural, como que los mismos escolásticos le llaman a veces derecho natural, en todo rigor filosófico aunque sea derecho positivo. Para entender esto, hay que situar esos textos de León XIII en el medio ambiente en que se escribieron. Aquella época era muy poco a propósito para precisar el concepto del derecho natural, concepto que se había enturbiado y bastardeado—triste herencia que el siglo XVIII

había legado al XIX—; y por otra parte tampoco se había precisado y delimitado el contenido del *jus gentium* como se ha hecho después, merced al incremento que han tenido los estudios internacionalistas.

Entonces corría la idea de que el derecho de gentes era un derecho natural *secundario*, hoy en cambio va ganando terreno la idea de que el derecho de gentes es de derecho positivo, pero muy distinto del derecho civil. Y León XIII no pudo sustraerse al espíritu de la época, que identificaba los conceptos de derecho natural y de gentes.

De modo que la expresión *derecho natural* tiene en León XIII el mismo significado que en la Escolástica; es sinónima de derecho natural *negativo*, *permisivo* o *concesivo*, y también de *conforme*, *conveniente* con el derecho natural. No se trata en manera alguna del riguroso derecho natural, *positivo* o *precipiente*.

Que esta interpretación no es caprichosa nos lo demuestra el análisis interno del documento pontificio tantas veces aludido, el cual nos convencerá definitivamente de que la doctrina de León conviene con la de Santo Tomás y la de los escolásticos. Efectivamente, León XIII no afirma que la *naturaleza* haya sancionado el derecho de propiedad privada, sino que quien ha sancionado semejante derecho fué *el consentimiento unánime del género humano*. Lo cual implica la afirmación—entiéndase esto bien—de que el derecho de propiedad no es de derecho natural, sino de derecho de gentes, derecho positivo, *de un orden muy superior al civil y anterior al Estado*: «Con razón, pues, la *totalidad del género humano*, haciendo poco caso de las opiniones discordes de unos pocos, y estudiando diligentemente la naturaleza, *en la misma ley natural halla el fundamento de la división de bienes y la propiedad privada*, tanto que, como muy conformes y convenientes a la paz y tranquilidad de la vida, *las ha consagrado con el uso de todos los siglos*». El texto invita a la meditación y explica los de León XIII antes citados. Tengamos ideas claras y precisas sobre este punto. No es lo mismo decir que *una institución es de derecho natural y que es conforme con el derecho natural*. La propiedad privada es *lícita*, porque halla su fundamento en el derecho natural; no es de riguroso derecho natural, porque no implica una necesidad absoluta, *no es intrínsecamente necesaria*.

Como la propiedad es de derecho de gentes, anterior al derecho civil, síguese en buena lógica que el *Estado no puede abolir la propiedad privada, que ésta no emana de las leyes humanas (civiles), que no es la ley humana (civil) sino la naturaleza la que ha dado a los particulares el derecho de propiedad, y por lo tanto no puede la autoridad pública abolirlo*. Todas estas frases tomadas de los documentos pontificios se

avienen muy bien con la doctrina de Santo Tomás y de sus discípulos.

Mas para decidir mejor si el derecho de propiedad es o no de derecho natural, debemos distinguir diversas clases de propiedad en que los teólogos no suelen entrar.

a) Sobre los bienes que se consumen con el uso y que son necesarios para el mantenimiento de nuestra vida corporal, tenemos un dominio natural: en este caso el derecho de propiedad es de riguroso derecho natural. Esto es incuestionable.

b) En los bienes de producción hay que distinguir dos clases: unos son explotados y trabajados directamente por el propietario, y sobre esos bienes, sobre esa tierra así fecundizada y regada con el sudor de su frente tiene aquél un derecho también natural. A esta clase de bienes se refiere León XIII cuando afirma que el derecho de propiedad es de derecho natural. He aquí sus palabras: «Pues un campo, cuando lo cultiva la mano y lo trabaja la industria del hombre, cambia muchísimo de condición; hácese de silvestre, fructuoso, y de infecundo, feraz. Y aquellas cosas que lo han así mejorado, de tal modo se adhieren y tan íntimamente se mezclan con el terreno, que muchas de ellas no se pueden ya en manera alguna separar. Ahora bien, que venga alguien a apoderarse y disfrutar del pedazo de tierra en que depositó otro su propio sudor, ¿lo permitirá la justicia? Como los efectos siguen la causa de que son efectos, así el fruto del trabajo es justo que pertenezca a los que trabajaron».

Aun en este caso no hay que olvidar la solidaridad entre todos los miembros de la sociedad y la íntima dependencia en que están los unos de los otros. No hay actividad alguna que pueda ejercerse independientemente de la sociedad en que vivimos, la cual nos suministra los instrumentos de nuestra labor, materias primas y da valor a los frutos de nuestro trabajo. Lo cual quiere decir que nadie puede reclamar para sí *todo* el fruto de su actividad; que toda riqueza—por muy insignificante que sea—se produce gracias a la sociedad y debe servir también para satisfacer las necesidades del grupo social. Es, pues, de estricta justicia el compartir el trabajo personal con una gran muchedumbre de auxiliares. Pero sea de esto lo que fuere, siempre quedará en pie como tesis general el que cada uno tiene un derecho naturalísimo a los frutos de su trabajo.

c) Sobre la segunda clase de bienes de producción, en los que su propietario no toma parte activa alguna—fábricas inmensas, fincas en arriendo, minas en explotación, etc., etc.,—ni con su trabajo manual y acaso ni con su trabajo intelectual, ¿cabe un derecho natural de propiedad? El Papa no habla de estos medios de producción; sus razonamientos son valederos para los bienes que se consumen con el uso y para aquellos otros

utilizados o explotados por el trabajo propio. ¿Qué decir del absentista que posee inmensas hectáreas de terreno inculto, que él apenas conoce y que solamente hace acto de presencia en sus posesiones para dedicarse a la caza y cobrar a sus colonos las rentas que acaso disipará en el juego, en la molicie y el lujo? ¿Sobre esta propiedad habrá derecho natural? Su posesión podrá justificarse por una ley civil justa o injusta, llámese la ley de la herencia, de la prescripción, etc., etc., ¿pero se podrá invocar una ley natural? El Papa León XIII, al defender la propiedad, no habla de esa clase de propiedad contra la cual caerán todos los anatemas de la Iglesia y de la sana razón, que no pueden ver con indiferencia que los bienes externos no cumplan su finalidad natural, cual es la de subvenir a las necesidades del hombre.

No se me oculta que un sociólogo de la talla de Carbonell (1) da otro giro a la argumentación y sostiene que «*la declaración pontificia del derecho natural de propiedad se extiende tanto a los bienes de uso como a los de producción*», tanto a las posesiones explotadas o utilizadas únicamente por su dueño como aquéllas en que interviene el trabajo ajeno asalariado, o cuyo aprovechamiento se cede a otros mediante contrato oneroso». Bien es verdad—y el citado sociólogo lo hace constar—que el derecho natural a esa diversa clase de propiedades sería un derecho natural *permisivo*, no *exigitivo*, con lo cual quedaría salvada la compatibilidad o armonía entre el Papa y los escolásticos; pero lo cierto es que las modernas corrientes sociológicas siguen otro rumbo y exponen a León XIII en el mismo sentido que nosotros le hemos expuesto.

En la revista francesa «*Vie Intellectuelle*», septiembre de 1930, un jurista de tanta solvencia sociológica como G. Renard, expone la doctrina social de la Iglesia acerca de la propiedad privada y resume su pensamiento en los siguientes términos: «Detrás de esa elocuencia inflamada (la de los Santos Padres) hay una doctrina jurídica iluminada por la doctrina romana, y que la Iglesia mantiene firme, lo mismo en el siglo xx que en el siglo iv; lo único que constituye un derecho absoluto es la propiedad de lo *suficiente*; la propiedad de lo superfluo no es más que una administración por cuenta de otros, una propiedad puramente fiduciaria, una intendencia, una tutela que se ha de ejercer para el bien de la comunidad y en interés de ésta». De este concepto del derecho de propiedad al sustentado por muchos modernos, hay un gran trecho.

En el mismo sentido se expresa el P. Rutten, autoridad indiscutible en materias sociales y nada sospechoso de demagogía: «El *minimum exi-*

(1) *El colectivismo y la ortodoxia católica*, cap. 15, pág. 299.

gido por el derecho natural se reduce —según Sto. Tomás— *a lo que es suficiente para vivir. El exceso no es una exigencia de la naturaleza*. El hombre podrá tener un derecho a él y hacerlo valer; pero esto ya no será un derecho tan riguroso, y el uso que hiciere de estas cosas superfluas no será un derecho exclusivamente suyo, *como es el uso de los bienes poseídos por derecho natural...* Los bienes llamados *superfluos*, para distinguirlos de los *necesarios*, no pueden ser considerados por el propietario como bienes que le están exclusivamente reservados, sino más bien como bienes que deben ser utilizados en interés de la comunidad. Aun cuando se trate del empleo individual que de ellos hace, el poseedor está obligado a tener en cuenta este destino común» (1).

Y esta doctrina—que es la de Sto. Tomás y la de la Escolástica—la ha hecho suya la Iglesia. «Según la doctrina expresada de Santo Tomás, la propiedad de estos bienes (supérfluos) no es en manera alguna un derecho absoluto e incondicionado, sino una cierta facultad de administración y de distribución, gravada de una especie de servidumbre social, que obliga al propietario a utilizar su propiedad en beneficio de todo el cuerpo social. Por otra parte—escribe Pío XI—tampoco las rentas del patrimonio quedan en absoluto a merced del libre arbitrio del hombre; es decir, las que no le son necesarias para la sustentación decorosa y conveniente de la vida» (p. 81).

Y al condensar el P. Rutten su concepto acerca de la doctrina social de la Iglesia en materia de propiedad, dice: «El derecho de apropiación individual de los bienes, que no son necesarios a la subsistencia humana, *no es un derecho inherente a la naturaleza misma del hombre*. Se justifica por la oportunidad social, de que la Iglesia jamás ha prescindido, pues enfoca siempre el problema de la propiedad atendiendo al bien general» (p. 94).

Hemos terminado de exponer—bien que muy sucintamente—el punto más oscuro y comprometido de todos los que se tocan en la famosa Encíclica «*Rerum Novarum*», a juicio de un sociólogo moderno (2). Por donde se ve cuántos sentidos tiene y a cuántas interpretaciones se presta la frase: el derecho de propiedad es derecho natural. «No procede de la naturaleza la propiedad del mismo modo que algunas otras institucio-

(1) G. C. RUTTEN, O. P. *La doctrina social de la Iglesia*. Según las Encíclicas «*Rerum Novarum*» y «*Quadragesimo Anno*». Trad. española del P. Cándido Fernández, O. P. Págs. 80-81.

(2) M. ARBOLLEYA MARTÍNEZ. *La Carta Magna de la Justicia Social*. Pág. 143. Barcelona, 1931.

nes naturales. El matrimonio, por ejemplo, es un precepto natural *en cualquier estado del género humano*, y no se permite otra unión marital que la unión inviolable del contrato conyugal. En cambio, *si los hombres quisiesen tener los bienes en común, ningún obstáculo encontrarían de parte de la ley natural* (1).

Por donde se ve que entre la doctrina escolástico-tomista y la de León XIII en el problema del derecho de propiedad reina la más perfecta armonía; la diferencia está en la corteza, en los diferentes términos que emplean, bajo los cuales late una misma realidad. La Iglesia ha hecho suya la doctrina de Santo Tomás.

Por estas rapidísimas indicaciones se ve cuánto hay que alambicar para salir airoso en la defensa de la tesis que sostiene que la propiedad privada es de derecho natural. Indudablemente que, exagerando esta tesis, se puede comprometer muy gravemente la doctrina social de la Iglesia.

Conclusión.

Llegados ya al término de nuestro trabajo, vamos a definir exactamente nuestra posición en presencia de este tan debatido problema de la naturaleza del derecho de propiedad según la doctrina de León XIII. Y sintetizando nuestro pensamiento, afirmamos las siguientes conclusiones:

1.^a Aunque la Encíclica «*Rerum Novarum*» no es una definición dogmática, sin embargo, *obliga en conciencia* y exige de todo católico, no sólo un silencio *respetuoso y reverencial*, sino también una *adhesión interna*.

2.^a Pero ese asentimiento no es *universal* ni *absoluto*, no se refiere por igual a todas y cada una de las partes de la Encíclica, en que cabe distinguir unas tesis fundamentales, y otras que son secundarias o accesorias—de libre discusión—, sobre las que la Iglesia no se ha pronunciado aún de una manera definitiva.

3.^a Según esto, no podrá ningún católico negar la *licitud* del derecho de propiedad como lo hace el Socialismo, ya que eso implicaría una defección en la fe y un error no sólo *filosófico* sino *teológico*.

4.^a Sería igualmente *temerario* afirmar que el régimen de la propiedad privada no reconoce otro *origen* que las *leyes civiles* o el Estado particular de cada nación. Es tesis netamente socialista.

5.^a Puede perfectamente sostenerse la tesis escolástica que busca el

(1) A. VERMURSCH, S. J. *Cuestiones acerca de la justicia*. El socialismo y la propiedad privada, cap. II, sec. 1.^a, art. 1 y 3.

origen de la propiedad, no en las leyes civiles, sino en el *jus gentium*, el cual nace del consentimiento unánime del género humano y es un derecho *antenacional, supranacional*; pero al fin y al cabo un derecho positivo, aunque de orden superior al derecho civil.

6.^a Con esa tesis tomista y escolástica coincide exactamente la de León XIII cuando sostiene que el *consentimiento del género humano* es el que ha *sancionado* el derecho de propiedad privada.

7.^a Luego la propiedad privada—hablando en general—es una *institución muy conforme con el derecho natural*—que es lo que negaba el marxismo y niegan actualmente muchos socialistas—; pero de aquí no se sigue que sea *una imposición del derecho natural*. Es de derecho natural *negativo no positivo*; al menos, de la Encíclica no puede deducirse otra cosa. Y vemos que la coincidencia con la doctrina escolástica es perfecta, aun en este punto. Esto suponiendo que los razonamientos del Papa se refieran a *toda clase de bienes*.

8.^a Desmenuzando la proposición anterior y para evitar confusiones—ya que en ella nos referíamos a la propiedad en general—, distinguimos diversas clases de propiedad; a) la propiedad privada de los bienes que se consumen con el uso—el vestido, la comida, etc.—es de riguroso derecho natural; b) la propiedad de los bienes *muebles* y de los *inmuebles* directamente explotados por el trabajo del propietario—la casa en que habita, *la tierra que cultiva*—es también de derecho natural, si bien aquí entra ya la consideración del factor *social* el cual modifica algo el valor de aquella conclusión de ley natural, según la cual *cada uno tiene derecho al producto íntegro de su trabajo*, y c) la propiedad de los *grandes medios de producción*—ferrocarriles, minas, *extensas fincas dadas en arriendo*, grandes fábricas, etc.—no es de derecho natural; esta propiedad cae dentro de la categoría de lo superfluo, de lo sobreabundante.

9.^a A esta clase de bienes se refiere el actual Pontífice en su Encíclica «*Quadragesimo Anno*» cuando afirma que están más sometidos a la intervención estatal y respecto a los cuales pudiera implantarse un colectivismo moderado, que no está reñido en manera alguna con las doctrinas de la Iglesia. Y la razón es porque esos bienes, adjudicados a una posesión particular y desligados de toda obligación social, confieren inmenso poder y desembocan en un capitalismo absurdo e inhumano.

10.^a Por último hay que tener en cuenta que no toda la doctrina social de la Iglesia está contenida en las Encíclicas, y de consiguiente, no debe el sociólogo moverse solamente dentro de ese reducido círculo; debe ampliar los horizontes y consultar las fuentes en que se han inspirado los Pontífices, en las cuales hay siempre riquísimos detalles que no deberíamos

pasar desapercibidos y distintos puntos de vista que es necesario tener presentes para fallar en un problema tan delicado como el que nos ocupa. Y después—por lo que se refiere a las Encíclicas consideradas en sí mismas—no deben interpretarse tan materialmente que, aferrados a la letra muerta y no acertando a independizarnos de ella, descuidemos el espíritu que las anima; lo cual da origen a discusiones estériles y baldías entre los mismos católicos con gran detrimento del progreso científico sociológico y se retarda la solución de un problema que tan hondamente nos afecta a todos, no sólo como católicos sino también como españoles.

FR. JOSÉ MARIA PALACIO.

BOLETIN DE SAGRADA ESCRITURA

I

Antiguo Testamento.

El IV centenario de la muerte del Card. Cayetano ha dado ocasión a varios estudios sobre su labor exegética, en la cual, si no se distinguió tanto como en la teológica, todavía es digna de estudio, y más habiendo sido censurada duramente por algunos. Tenemos a la vista el trabajo que le ha consagrado el P. Vosté, el cual abarca todos los puntos de la exégesis bíblica, la cuestión del canon, del texto sagrado y del método de exposición así del Antiguo como del Nuevo Testamento (1). Indudablemente que Cayetano tuvo como exégeta grandes defectos. Formado en la Teología escolástica, en la que ocupa un lugar preeminente, Cayetano se dió al estudio de la S. Escritura en edad ya madura; pero carecía de formación humanística para saber apreciar los variados géneros de lenguaje, no tenía tampoco erudición histórica y patristica. Su sentido teológico le bastó para apreciar el método alegorista y acomodaticio que prevalecía en su época y la necesidad de volver al camino científico de la exégesis literal. A ella se dió con toda la fuerza de su espíritu y la penetración de su inteligencia, que era mucha, buscando la ayuda, en otros que le podían suministrar las versiones y la confrontación de originales; pero sin aquel sentido literario y exegético, que solo puede dar la educación y el trato prolongado con los textos antiguos. Todo esto resalta en el trabajo del P. Vosté.

Todavía creemos que para apreciar todo el mérito de Cayetano hay que colocarlo en el ambiente en que vivió y contra el cual trató de reaccionar.

(1) *Thomas de Vio O. P. Cardinalis Caietanus, Sacrae Paginae Magister*. Disseruit, FR. JACOBUS M. VOSTÉ, O. P., S. Script. Doctor et Theol. Mag., Cons. Pont. Comm. Biblicae. Romae Collegio. Angelico. Salita del Grillo, 1. 1935. Págs. 100 en 4.º Precio 7,50 liras.

Cuando esto se estudie bien, sabremos apreciar lo que vale esa insistencia suya en buscar el *sentido literal* y los resultados que en este terreno alcanzó. Es nuestra firme opinión que en este punto el mérito del Cardenal fué muy grande y en él, más que en algunos deslices fácilmente explicables, debemos fijarnos para juzgar su labor y darle el homenaje a que se ha hecho acreedor en el cultivo de la S. Escritura, igual que en el estudio de la Suma Teológica.

El oficio de informador nos obliga a volver sobre la literatura del Viejo Testamento para dar cuenta a nuestros lectores de algunas obras importantes llegadas últimamente a nuestras manos. Es la primera la *Historia de Israel* del P. J. Ricciotti, la cual ha tenido tan buena acogida en Italia que se hubo de hacer segunda edición del primer tomo antes de publicar el segundo de la obra (1). Laméntase el autor en el prólogo de lo pobre que es la literatura italiana en lo que toca a la Historia de Israel. Primero porque esta historia tiene un valor esencialmente religioso, y en Italia la Universidad y los institutos científicos tienen más que hacer que dedicarse a estudios religiosos. Luego porque esta historia es una materia explosiva, cuyo manejo requiere preparación compleja y delicada penetración. Por eso su campo está convertido en un desierto. De otros países pudiera decirse lo mismo con la igual o mayor razón. Por de pronto Italia tiene ya con el libro del P. Ricciotti una obra de valor, escrita por persona que en los estudios bíblicos se ha adquirido un nombre ilustre.

La obra tiene dos tomos, hermosamente impresos, ilustrados con profusión y escritos con gran conocimiento de la materia. El propósito del autor es referir en una forma narrativa, sencilla, y en cuanto posible, agradable, los sucesos acaecidos al pueblo de Israel, según la Biblia y los documentos profanos. Sabido es la influencia que los modernos descubrimientos realizados en Oriente, desde hace casi un siglo, han tenido en la inteligencia histórica de la Biblia, y por tanto de la historia de Israel, que es el objeto principal de la Biblia. Trata ésta de contarnos la vida del pueblo escogido bajo la acción de la verdad revelada y depositada por Dios en su seno, bajo aquella especial providencia que Dios tuvo sobre Israel para desarrollar esa verdad y preparar por ella los caminos de la salud al género humano. Pero este pueblo, perteneciente a una determinada raza de la tierra, que participaba, ya por esto solo, de la civilización de esa raza, vive sometido a las influencias de los pueblos

(1) *Storia d' Israele* da GIUSEPPE RICCIOTTI. I. Dalle origini all' Esilio con 208 illustrazioni (seconda edizione). Págs. 522 en 4.º Pr. 25 lire. II. Dall' Esilio al 135 dopo Cristo, con 220 illustrazioni e 7 cartine geografiche. Págs. 572. Società Editrice Internazionale. Torino. Corso Regina Margherita 176. Pr. 30 lire.

que le rodean, influencias de todo género, políticas, religiosas, morales, etcétera. Y esta es la razón que nos obliga a tener en cuenta los documentos profanos para interpretar los escritos inspirados de la Biblia, que son los documentos propios de la historia israelita.

Y esto es lo que ha sabido hacer el P. Ricciotti a las mil maravillas. Comienza por ofrecernos un cuadro compendioso, pero bastante completo, de la historia oriental, de Babilonia, de Asiria y de Egipto. Un capítulo especial dedica al período de El-Amarna, tan interesante para conocer el estado interno de Canaán en la época que precedió a la conquista israelita, y otros capítulos consagra a describir el país de Canaán y las exploraciones arqueológicas, que desde principios de siglo se vienen realizando en Palestina, las cuales ilustran y completan la información de los textos escritos maravillosamente. Y todo ello ricamente ilustrado, como conviene a esta clase de estudios. Con esto tenemos el marco general en que encuadrar la historia antigua de Israel, que el autor acomete, pero sin descuidar de ilustrarla en sus detalles con los documentos más escogidos de todo género, que nos ofrecen las nuevas investigaciones. Señalaremos como ejemplo las páginas que dedica a la circuncisión, a propósito de su introducción en la familia de Abraham (nn. 133 ss.) a la literatura novelesca egipcia al contarnos la historia de José (nn. 158 ss.).

A propósito de la religión de los patriarcas, se acuerda que éstos proceden de Mesopotamia y nos expone la leyenda del diluvio según se cuenta en la epopeya de Guilgamés. La confrontación de este relato con el bíblico nos ofrece ricas enseñanzas, siendo la primera el mostrarnos que el de la Biblia es posterior en algunos siglos al babilónico, que así mismo pertenece al patrimonio de tradiciones étnicas llevadas por la familia de Abraham de Babilonia. Pero también nos muestra que esas tradiciones han sido pasadas por el filtro espiritual, esencialmente religioso, que ha eliminado las escorias de las ideas politeístas y de un antropomorfismo demasiado grosero. Bien pudiera ser que tales ideas se hayan aumentado después de la separación de la familia abrahámica; pero no cabe duda que ellas abundaban ya en la época de los patriarcas.

También le parece notable la correspondencia esquemática entre las genealogías primitivas de las dos tradiciones. Ambas constan de tres partes. La bíblica ofrece una serie de diez patriarcas de edad multiseccular, que corre desde Adam a Noé, luego el *hiatus* del diluvio, y por fin otra serie de diez personajes, cuya longevidad es menor, hasta venir a parar en Abraham. En la tradición babilónica, la primera serie la forman diez monarcas cuyo reinado alcanza miles de años; luego viene el diluvio y por fin las dinastías postdiluvianas que imperan en las diversas ciudades de Mesopotamia, cuya edad va también decreciendo (n. 183).

La rica mies de documentos jurídicos, entre los cuales se destaca el código

de Hammurabi, también contribuye no poco a mostrar hasta qué punto la tradición patriarcal era deudora a las civilizaciones vecinas del tesoro que encierra la legislación mosaica. Conforme a este plan va el autor desarrollando la historia israelita hasta las insurrecciones contra Roma, que fueron ahogadas en sangre por Tito y por Adriano.

En suma, la obra del P. Ricciotti representa un esfuerzo por alcanzar la inteligencia de la historia de Israel, y es un honor de la literatura bíblica católica, sobre todo italiana.

De todos los documentos que la asiriología nos ha ofrecido hasta el presente, acaso no haya ninguno más interesante para el exégeta, y que haya sido más estudiado, que el poema de la creación, llamado, de sus primeras palabras, *Enuma elis*. Este poema ha hecho objeto de un nuevo estudio el P. Deimel, profesor de asiriología en el Instituto Bíblico, confrontándolo con el relato mosaico de la creación (1). Abarca dos partes, un análisis y comentario del poema caldeo nuevamente traducido, y otro sobre el Hexámeron. La suma del primero se resume en estos dos puntos: Primero, que según la concepción babilónica, tanto la materia del mundo, como los progenitores de los dioses y de los hombres, existían desde el principio; que ellos hayan sido creados de la nada por un Dios transcendente al mundo, no hay muestras de que se le haya ocurrido al autor babilónico.

Segundo, que lo mismo los principios divinos del universo, como los dioses por ellos engendrados, son de suyo mortales y por su naturaleza corruptibles. A esto se vienen a añadir otros muchos atributos de las divinidades, que son incompatibles con el monoteísmo, del que nada se halla en los textos cuneiformes.

Estos dos puntos son de extrema importancia en el estudio comparado de la cosmogonía bíblica con la caldea. En frente de esta discordancia, poco significan los puntos de contacto en el orden de la producción de las cosas, que el P. Deimel trata de concretar. La conclusión final se resume en estos dos extremos: *a)* no puede hablarse de dependencia literaria del Hexámeron respecto del poema caldeo; *b)* hasta se puede negar toda relación de dependencia entre ambas cosmogonías. Para dar razón de los puntos de contacto bastaría admitir que ambos autores tenían una misma concepción del mundo, que era el patrimonio común de los pueblos del Asia anterior. Quien opine que Moisés conoció el «Enuma elis», deberá asimismo admitir que él ha tenido un co-

(1) *Enuma Elis* von ANTON DEIMEL, S. J., Prof. der Assyrl. am Päpstlichen Bibelinstitut. (*Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata*). Págs. 92 en 4.º y tres de ilustraciones. Rom. Päpstliches Bibelinstitut. 1934. Pr. 19 lire.

nocimiento verdaderamente genial y profundo de la ciencia babilónica, pero que, con todo, sólo tomó del poema de la creación algunos elementos, y que el orden y la forma de la narración y sobre todo las verdades esenciales, que constituyen el fondo de su relato, es imposible que tengan por fuente la cosmogonía babilónica. Tal es la conclusión que el P. Deimel deduce de su estudio comparativo entre el «Enuma elis» y el Hexámeron bíblico.

En nuestro número anterior dimos cuenta de varias obras sobre los Salmos de David. He aquí una nueva, que nos ofrece Dom Puniet sobre el *Salterio litúrgico a la luz de la tradición cristiana* (1). Este título ya nos dice bastante de los propósitos del autor y de su criterio en la exposición de los salmos. Son éstos la expresión del alma religiosa de Israel. Con los ojos de su fe y piedad considera el salmista la naturaleza obra de Dios, la historia de Israel dirigida por Jahvé, la morada del mismo en el Templo, la protección divina en las necesidades, ya personales, ya públicas, las promesas mesiánicas tan repetidas en los profetas, y todo esto así considerado y sentido con alma de creyente y de poeta, da lugar a esos cantos sublimes, que constituían una parte del culto divino en Jerusalén y que la Iglesia ha adoptado como la mejor expresión de sus sentimientos en las más variadas circunstancias de la vida privada o colectiva. La exégesis histórica busca conocer, a través de los salmos, el alma religiosa de Israel; la exégesis litúrgica se aplica sobre todo a conocer los sentimientos que la Iglesia quiere expresar en los salmos. Los lee, pues, no a la luz de la revelación antigua, todavía incompleta, sino de la revelación plena, de las promesas mesiánicas cumplidas de la manera más maravillosa y más insospechada para Israel. En rigor, estas dos maneras de entender los salmos, deberían ir tan íntimamente unidas, que la segunda resultase la explanación del sentido pleno de la primera y ambas la realización de aquel viejo axioma, el Viejo Testamento se halla declarado en el Nuevo y éste se halla latente en aquel. Pero esta obra acaso resulte superior a las fuerzas humanas, o, a lo menos, no resulte cosa práctica y acomodada a la generalidad de los fieles, que leen y rezan el Salterio cada día y que en él alimentan su piedad.

A éstos dirige su obra D. Puniet, a los legos no menos que a los eclesiásticos, y a las almas consagradas al ministerio, de la alabanza divina, con el deseo de hacerles conocer y gustar mejor las riquezas de doctrinas contenidas

(1) *Le Psautier Liturgique à la lumière de la tradition chrétienne* por DOM PIERRE PUNJET, benedictin d' Oosterhout. Tome I: *Psaumes de David*. Págs. 874 en 8.º Tome II: *Psaumes lévítiques et psaumes anonymes*. Págs. 874 en 8.º París. Desclée de Brouwer et Cie Pr. 90 frs.

en el Salterio. Sobre todo aspira a facilitar su inteligencia y hacer más sabrosa la recitación cotidiana del oficio divino. El fin que se propone lo señala ya el texto que ha de seguir y no puede ser otro que la versión oficial de la Iglesia, de manera que todos puedan reconocer los términos de su oración en el texto latino al que añade su traducción francesa. Este texto deja a veces no poco que desear en punto a corrección y claridad. Con frecuencia conserva las palabras del hebreo, pero sin preocuparse de la construcción de la frase, ni menos del tiempo del verbo. La puntuación es también muchas veces defectuosa. A condición, pues, de tomar los términos por lo que valen en sí mismos, de explicarlos, agruparlos con ayuda del texto hebreo, es posible encontrar la riqueza y la lozanía del texto primitivo, y traducir éste con la exactitud deseable sin apartarse demasiado de nuestro latín litúrgico. Tiene esto mucho de verdad. Pero no serán pocos los casos en que el autor tendrá que acudir a otra norma, y en los casos de verdadero desacuerdo, entre la versión latina y el texto hebreo, tomará el partido de seguir el texto original. En este caso utilizará la versión hebrea de S. Jerónimo, sin olvidar otros trabajos más modernos. He aquí los principios en los que toca el texto, que es el fundamento de toda exégesis.

Sobre éste viene otro, tomado de la producción misma de los salmos. David que es el principal salmista y los levitas, que le imitaron, nos cuentan en ellos su vida, sus pruebas, sus esperanzas, sus triunfos y sus alegrías. Todo esto era figurativo y en ello se halla trazada de antemano la fisonomía del Salvador y las fases de su obra redentora. Esto último, más que los sentimientos de David, es lo que interesa al cristiano que hoy reza los salmos, y a mostrarlo se aplica el autor. Un detalle nos dará la idea de su exposición, y es la que hace de los salmos imprecatorios. La Iglesia toma en sus labios las maldiciones sin número que David hace llover sobre sus enemigos, con un vigor que ofusca singularmente el sentimiento cristiano. No se sabe bien qué pensar de estas imprecaciones y a quién puedan ir dirigidas. Pero la Iglesia misma nos da la clave del misterio, usando contra los demonios de estas anatemas. Más que Moisés en su cántico y que David en los salmos, exulta santamente la Iglesia de ver aplastada la cabeza de sus enemigos, contra los cuales pide con instancia que sean hollados bajo los pies y precipitados en el fondo de los abismos. Los exorcismos del bautismo, sobre todo en los ritos orientales, pronuncian contra los demonios terribles sentencias que tienen bien merecidas. Y en todos cuantos se oponen a los planes de Dios y a la salud de las almas la Liturgia nos enseña a reconocer agentes de Satán, que luchan contra Cristo y su Iglesia. Contra toda esta casta diabólica nunca se pronunciará con excesiva fuerza el *perfecto odio oderam illos*. Todo así se explica a la clara

luz del Cristianismo, todo toma vida y realidad profunda al contacto del misterio de Cristo, remate divino del Antiguo Testamento.

Tales son los principios de D. Puniet, los cuales aplica con aquel sentido litúrgico que los Padres Benedictinos saben poner en todos sus escritos. No dudamos que alcanzarán este mismo espíritu, que es el espíritu de la piedad cristiana, todos los asiduos lectores de esta hermosa obra.

Como los abismos, así los enigmas atraen y estimulan a los estudiosos para hallar su explicación. Después de los Salmos, tal vez sea el Cantar de los Cantares el libro sobre el cual más se escribe. He aquí un nuevo estudio debido a la pluma de M. Guitton, que según confesión propia, no hace en él sino desarrollar un pensamiento de M. Pouget, sacerdote de la Misión de París (1). El redactor de la obra nos cuenta la atracción que sobre él ejercía el maestro, y sobre todo el interés con que le oía explicar el misterio del Cántico de Salomón, que ahora presenta el público letrado en la colección *Etudes Bibliques* del P. Lagrange.

Lo nuevo de la obra no lo es del todo, porque ya desde el siglo XVIII varios críticos habían propuesto el principio de solución, que hoy nos ofrece expuesto con nueva vida M. Guitton. Este principio toca al género literario a que el Cántico pertenece. De él se tomará la clave para la interpretación del mismo. Según los autores el misterioso libro es un drama. Efectivamente, el Esposo puede disociarse en dos personas, una que es el rey Salomón, y otra que se presenta bajo los rasgos de un pastor. Se nos dice, por ejemplo, que el Esposo hace entrar a la Esposa en la bodega, y se refiere también que la introduce en el harem «donde hay sesenta reinas, ochenta concubinas y doncellas sin número». Se nos pinta al Esposo bajo los colores de un campesino, «saltando por los montes como la gacela, bebiendo su miel con su leche», y se nos lo muestra al mismo tiempo pasando a lo largo del harem en una litera «envuelto en vapores de mirra e incienso, rodeado de una cohorte de soldados valientes». La inverosimilitud llega al colmo en la presentación del Esposo como un pastor que apacienta entre lirios su rebaño, cuando se afirma al mismo tiempo que es el rey Salomón. Este último rasgo había conducido a Bossuet a imaginarse al rey Salomón bajando del trono para representar el papel de un enamorado. A lo cual replica el autor si podrá haber solución más sencilla que la de desdoblar la persona del Amado, admitiendo, siquiera a título de

(1) *Le Cantique des Cantiques*, par G. POUGET, Prêtre de la Mission, et J. GUITTON, Agrégé de l'Université. V. 2.^{me} édition. Págs. 188 en 8.^o París. (*Etudes Bibliques*). J. Gabalda et C.^{ie} rue Bonaparte 90. 1934. Pr. 16 frs.

hipótesis, que existen dos aspirantes al amor de la Esposa, el rey y un pastor.

Indicados los personajes, veamos el argumento de nuestro drama. Una sencilla paisana, originaria del Libano estaba desposada con un pastor de la montaña. Sabido es el valor que tenían los esponsales entre los hebreos. La joven libanesa se hallaba en el campo, cuando vió pasar por el camino un carro de la casa real. Tal vez eran guardias encargados de proveer al serrallo real. En todo caso el celo, si es discreto, no puede jamás perjudicar a los funcionarios. Los guardias echan de ver a la hermosa joven, se detienen y la hacen señas para que venga con ellos. La extrañeza y la curiosidad no le dieron tiempo para pensar en lo que hacía. La joven monta en el carro y es conducida a una casa de campo situada al pie del monte Libano, donde se halla el rey con su corte y su harem. Los guardias no se habían equivocado. El rey, al verla, queda prendado de su gracia, y no sabiendo que tuviera esposo, trata de ganarle el corazón. Pero el pastor, noticioso del suceso, corre en pos de su novia, y busca el momento de hablarla. En el corazón de la joven se entabla entonces una lucha. En ella ni por un momento deja de conservar la superioridad su primer amor hacia el pastor, no obstante los esfuerzos del rey para ganarla a su amor. Convencido éste, al fin, de la inutilidad de sus esfuerzos, la deja libre y ella se va con su esposo. He aquí el drama.

Vengamos a la enseñanza moral que no puede faltar en un libro canónico. El *precepto* que ilustra el Cántico será la indisolubilidad del matrimonio y la fidelidad conyugal. A esto se añaden varios consejos. Son éstos, que las condiciones de los casados sean iguales y que su consentimiento sea libre. Este precepto y estos consejos que significan un progreso sobre la Ley, tienen valor para todos los tiempos; pero sobre todo convenían mejor, a nuestro juicio, a la sociedad judía del siglo III, a causa de los malos ejemplos que le venían de la gentilidad.

Queda otro problema por estudiar, que es el mesianismo del Cántico. Sabido es que la tradición judía y cristiana, en una forma u otra, ha visto en el Cántico un sentido mesiánico. El Sr. Guitton trata este punto ampliamente y su pensamiento lo creemos sintetizado en el siguiente párrafo: «Nos parece que la interpretación del Cántico ha pasado por tres estadios que estaban virtualmente presentes desde el origen, como un germen depositado por la inspiración. En una primera fase era una obra de imaginación, un drama histórico y lírico, destinado a dar una lección de moral conyugal; luego se convirtió pronto en una parábola, cuyo principal aspecto era ilustrar el amor de Jahvé hacia su pueblo. Finalmente apareció la alegoría, cuando desdeñado el sentido literal y olvidado el parabólico, se sacó del texto sagrado un tratado de espiritualidad mística» (109 s.)

Leyendo las páginas del autor hemos visto con placer observaciones muy

justas sobre los sentidos típicos de la Escritura, otros que parecen desdecir algo del lenguaje de los teólogos, pero que debemos interpretar, teniendo presente que no es un teólogo, sino un filósofo y literato el que así escribe. En suma, siendo tanta la variedad de sentencias sobre la interpretación del Cántico, no creemos que nadie tenga derecho a rehusar *a priori* a esta nueva sentencia carta de naturaleza en la exégesis católica.

Nos queda la última sección de la obra, el texto y el comentario. Todo ello no abarca más que 28 páginas, pero constituye la contraprueba experimental de la hipótesis. Si hubiera una prueba histórica no habría porque rechazar la existencia de un pequeño drama de estilo griego en la literatura hebrea de la Biblia. A decir verdad, nos parece que el traductor tiene que poner mucho de su cosecha para esclarecer el texto y hacer de él el drama que nos ha expuesto en el comienzo de su obra. Además, no creemos acertado acudir a la literatura griega, más bien que a la hebrea, para explicar una obra hebrea, perteneciente al género sapiencial, entendiendo sapiencial en el sentido amplio de los hebreos. Pero, en fin de cuentas, la obra de Pouget y Guittou es un esfuerzo generoso para declarar este librito ante el cual retrocedió el agudo ingenio de Cayetano, que no veía en él su sentido literal.

La teología del Judaísmo viene a ser como un puente tendido entre la revelación antigua y la nueva. Los críticos, que aspiran a explicar por las leyes comunes de la historia el origen del Cristianismo, se aplican a veces a estudiar con intensidad esta teología, considerándola como la fuente en que habría bebido Jesucristo todo lo que hay de nuevo en el Evangelio. Por esto importa conocer con exactitud el medio intelectual en que vivió Jesucristo, a fin de colocar su enseñanza en el cuadro histórico, en que se desarrolló, y apreciar mejor su originalidad. Tal es el propósito del P. Bonsirven en la publicación de su obra *Las ideas judías en tiempo de nuestro Señor* (1).

Las fuentes principales, fuera de Josefo, Filon y el N. Testamento, son posteriores a la época de Jesucristo, del siglo II y siguientes; pero en ellas se contiene una cantidad considerable de sentencias, que por una cadena de testigos llegan hasta la época del Evangelio y que con frecuencia se hallan en consonancia con los documentos de esta época. Además no hay fundamento para suponer una evolución en la mentalidad judía en el breve espacio que media entre el tiempo de Jesucristo y la época en que fueron escritos los documentos, que podemos considerar como normativos para el Judaismo. Ta-

(1) *Les Idées juives au temps de notre Seigneur*, par JOSEPH BONSIIVEN, S. J. (*Bibliothèque cath. des Sciences religieuses*). Págs. 220 en 8.° Blond et Gay, rue Garancière 3. París.

les son, en síntesis, los principios adoptados por el P. Bons. en su libro. ¿Cuál es el resultado? Primeramente que esta teología, como fundada en la revelación del A. Testamento, se eleva a una altura incommensurable sobre la de los filósofos griegos, o de los pueblos paganos. Pero si lo comparamos con la teología del A. Testamento, es preciso confesar que el Judaísmo, a fuerza de estudiar y ensalzar la Ley, echó en olvido el espíritu de los Profetas. Su dignidad de pueblo escogido vino a parar en un nacionalismo exagerado, que se constituye a sí mismo en razón y centro de toda la obra divina, y su amor por la Ley tiende a convertir la religión en una forma puramente jurídica sin el espíritu que anima los Profetas y los Salmos. Esto nos dirá bastante acerca del modo de su influencia sobre el Evangelio. Los mejores representantes del Judaísmo, los fariseos, son los más condenados por Jesús, y la doctrina de San Pablo sobre la justificación por la fe, así como la enemiga del Apóstol contra la justicia de las obras, va derechamente contra sus experiencias farisaicas.

Por aquí se comprenderá el valor que tiene la obra del P. Bons., escrita con grande conocimiento de las fuentes, y sus ventajas para la perfecta inteligencia de la historia evangélica y para la apologética cristiana.

II

Nuevo Testamento.

Se dice que la Cronología es el ojo de la Historia. También es cosa sabida que la cronología evangélica es incierta. El P. José Llamas ha querido hacer un esfuerzo por aclararla (1). Sin embargo, no se forja ilusiones sobre los resultados de su empresa. «Mientras la fortuna, dice, no descubra algún otro documento nuevo, más explícito y discreto, el problema cronológico planteado queda reducido a la interpretación más o menos exacta y acertada de los datos por todos conocidos» (p. 6).

El primer punto de esta cronología es la muerte de Herodes el Grande. Los concordes datos que nos ofrece Josefo inducen a fijarla en el año 750 de Roma. Sólo podría ser esto negado, cuando existieran indicios de inseguridad histórico-cronológica en el autor de la «Guerra Judía», y la fijación del cómputo de Roma no estuviera hecha con exactitud (p. 15). Luego añade más, que la proximidad entre el fallecimiento del rey y la pascua siguiente se afianza por varios testimonios, aparte de la impresión que causa la lectura de la

(1) *La Cronología de Jesús*, por el P. FR. JOSÉ LLAMAS, O. S. A. Lic. en S. Escritura y Prof. de Ciencias Bíblicas en el Monasterio del Escorial. Págs. 143 en 4.º Casa Editorial Marietti. Turín-Roma. 1935. Pr. 3 ptas.

historia referente a los últimos días de aquel (p. 17). Creemos que tiene demasiada confianza en la sentencia de que los *dos años* de que habían hablado a Herodes los Magos indiquen que el Niño era ya nacido desde esa fecha (p. 14). Sobre el censo que fué ocasión de la ida a Belén de los padres de Jesús, se inclina a que «fué anterior al de Quirino, gobernador de Siria», con lo cual quedan satisfactoriamente resueltas las dificultades que nacen del texto de S. Lucas. Esta «conclusión constituye la única solución de carácter histórico legítimamente aplicable a la oscuridad actual de la frase evangélica: los otros sólo representan valores apologéticos, innecesarios a nuestro modo investigativo de examinar el problema... Claro es que con esta tesis el censo mencionado no concurre eficazmente a la fijación de la cronología de Jesús pero tampoco la oscurece e impide, lo cual implica un adelanto, aunque sea de carácter negativo» (p. 41).

El comienzo de la vida pública de Jesús, fué «alrededor de sus treinta años», dice S. Lucas, y el año 15 del imperio de Tiberio. El P. Llamas da por seguro que el evangelista cuenta los años de este imperio a partir de la asociación de Tiberio, que tuvo lugar entre los años 14-15 de la era vulgar, y a los 28-29 el año indicado por el evangelista. No hemos de negar al autor el derecho a escoger esta sentencia entre las varias corrientes. Como tampoco para afirmar que la frase «alrededor de los treinta años» significa que «el hijo de la Virgen de Nazaret estaba terminando los veintinueve años, ya que de un momento a otro iba a entrar en los treinta» (p. 56). La duración del ministerio de Jesús depende de la cronología de S. Juan, la cual no carece de dificultades. La teoría bienal, sostenida por cronologistas modernos de talla, se debatirá en agonías de muerte mientras no demuestre la inversión de los capítulos V y VI, y la proverbialidad de la cláusula, «faltan cuatro meses para la recolección». La trienal, en cambio, presta solución adecuada a todos los problemas cronológicos concernientes a la vida pública del Nazareno» (p. 92). Nos queda por averiguar el día de la Cena. «Fué, dice el autor, la víspera del día guardado por los judíos. Ciertamente parece existir contradicción entre el relato sinóptico y la narración del IV evangelio; pero como el proceso anterior para encuadrar en su lugar cronológico al Paresceve es plenamente seguro, no queda otro remedio que reconocer una probable desviación de esas expresiones de la ley bíblica primitiva, en virtud de interpretaciones más amplias de las autoridades judías» (p. 114).

En suma, que el P. Llamas defiende con erudición y agudeza las conclusiones más corrientes en la cronología evangélica y por ello le hemos de felicitar. No así por el estilo que usa, el cual, como habrán notado los lectores, deja algo que desear, en punto a corrección y hasta claridad.

La Editorial Litúrgica Española nos ha dado el tomo segundo de la *Historia Bíblica* de Schuster-Holzammer, que abarca el Nuevo Testamento, lujosamente editado y enriquecido con muchas ilustraciones y algunos mapas (1). La obra comienza con una extensa introducción general a los Evangelios y especial a cada uno de ellos. La primera parte del libro la llena la historia evangélica. Esta historia está formada de textos literales de los mismos evangelistas, escogidos y ordenados de manera que forman una narración seguida de toda la vida del Salvador. En notas múltiples y ampliamente desarrolladas va el comentario, doctrinal, histórico y arqueológico. Con el mismo plan está compuesta la segunda parte a base de los Hechos de los Apóstoles, que nos da *in extenso*, precedidos de una introducción e intercalando en su narración las epístolas de S. Pablo. Sigue la historia de los demás Apóstoles, introducción a sus escritos y resumen de su texto, acabando con la reprobación definitiva de la Sinagoga. Todo ello enriquecido de notas lo mismo que la primera parte.

La obra es un verdadero arsenal de doctrina, erudición y de cuanto puede referirse a la Historia Bíblica y a la historia de Palestina, incluyendo la de sus santuarios. Como se trata de una obra que podemos decir clásica en la materia, que ha tenido ya muchas ediciones, sus autores la han ido enriqueciendo cada día de nuevas noticias y datos, de suerte que si alguna cosa se puede tachar en ella es la misma abundancia de notas y de noticias, que hacen su lectura un tanto pesada. Como era de suponer, tratándose de una obra alemana, la información bibliográfica, que es riquísima, es casi toda alemana, de poco o ninguna utilidad para los lectores a quienes la traducción va destinada. Quiere esto decir que no se hubiera perdido mucho con que el traductor la hubiera aligerado algún tanto de esa carga. Pero esto no impide que la obra constituya un riquísimo arsenal de doctrina y erudición sobre el Nuevo Testamento, igual que el tomo I sobre el Antiguo.

El P. Lagrange ha publicado la cuarta edición corregida de su Evangelio de S. Marcos resumido (2). El venerable autor nos dice en el prólogo el plan de su obra: «No hay por qué extenderse largamente sobre la oportunidad de

(1) *Historia Bíblica*, por I. SCHUSTER y J. B. HOLZAMMER. *Exposición Documental fundada en las investigaciones científicas modernas*. Tomo II. *Nuevo Testamento*. Con 55 grabados y dos mapas. Págs. XVI-730 en 4.º Editorial Litúrgica Española. S. A. Barcelona. Cortes 581. 1935. Precio 46 ptas. en rústica; 50 en tela.

(2) *Evangelie selon Saint Marc*, par le R. P. M. J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. Quatrième édition corrigée. (*Etudes Bibliques*). Págs. XIV-176 en 8.º Librairie Le-coffre, J. Gabalda et C. ie, Editeur. París. Rue Bonaparte 90. 1935.

ofrecer al gran público, despojados de todo aparato de erudición, los resultados de un estudio más técnico... La traducción es la de la segunda edición del comentario. Las notas están redactadas de una manera seguida, pero sin pretensiones de servir de meditaciones sobre el evangelio. Sólo hemos intentado ayudar a la inteligencia de un texto que debe obrar por sí mismo en las almas. La introducción va muy reducida, porque es la parte del volumen mayor que todos pueden consultar más fácilmente, sobre todo en lo que toca al carácter histórico y teológico del evangelio». No es necesario decir más a quien conozca al autor y el mérito de la obra original que, en compendio, se nos ofrece aquí.

La crítica ha hecho correr la tinta en la discusión de la cuestión sinóptica o sea de las relaciones entre los tres evangelios sinópticos. Otra cuestión análoga y de no menor importancia es la que mira a las relaciones entre los Sinópticos y S. Juan. Esta cuestión estudiada últimamente por Windisch y resuelta en sentido poco favorable a la autoridad del IV evangelio, ha sido de nueva sometida a examen por el P. Sigge (1). Comienza el autor estudiando el pensamiento de la tradición antigua sobre el problema, cuya suma se halla contenida en las siguientes proposiciones: 1) Cada evangelista ha recibido de Dios una misión, y conforme a ella trazó el plan de su obra. 2) S. Juan miraba, no sólo a repetir lo ya conocido, sino a dar a conocer los sucesos que por sus antecesores habían sido pasados en silencio. 3) Pero él no limita su relato a sólo contar los sucesos externos, sino que entra más adentro, para declararnos el misterio que encierra el relato de sus predecesores. Así nos muestra que el Señor no comienza a existir en los días de María y de José, sino que «el Verbo era en el principio». 4) Si, pues, Juan narra otros sucesos y narra los mismos en otra forma que los Sinópticos, no es por contradecir a éstos. Ambos evangelios se avienen y se completan. 5) La conformidad con las narraciones primeras cae dentro del plan del IV evangelista. No otra cosa significan pasajes como 2, 11 y 3, 24. 6) Si Juan deja ver algunas lagunas en su narración no se ha de tomar como un signo de descuido, sino como una consecuencia de su fin apologético-polémico, contra Cerinto y los Ebionitas.

Tal era el juicio de la antigüedad sobre el problema planteado. Y esta sentencia ha sido mantenida en los siglos posteriores, en que una convicción firme de la inspiración y verdad de las Escrituras inducía a los exégetas a inquirir su contenido divino más que los aspectos humanos de los Libros sagrados.

(1) *Das Johannesevangelium und die Synoptiker*. Eine Untersuchung seiner Selbstständigkeit und der gegenseitigen Beziehungen. Von Dr. theol. P. TIMOTHEUS SIGGE, O. F. M. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz, Band 16, Heft 2/3). 1935. Münster, Aschendorff. IV, 221. S. RM. 10,50.

Pero esta sentencia comenzó a ser discutida en el siglo XVIII. Y el término de esas discusiones nos lo ofrece Windisch, que ha sacado las últimas consecuencias de los principios de la escuela crítica. Los intentos del IV evangelio serían los de anular los tres Sinópticos y ocupar en la fe de la Iglesia el lugar que tenían los primeros.

Con esto queda planteado el problema: ¿En qué sentido podemos nosotros admitir que el IV evangelio es una obra independiente de los Sinópticos? ¿Existen de verdad entre uno y otros relaciones nacidas de una intención consciente de aclarar, afirmar y desarrollar el Evangelio que se presupone? ¿Tenemos razones sólidas con que hacer evidente todo esto?

Para resolver este problema comienza el P. Sigge estudiando cómo se ha de entender la independencia del IV evangelio respecto de los Sinópticos. Esta independencia no puede serlo de una tradición oral o escrita, que sirva de fuente al escritor. Tampoco excluye esa independencia cierto parentesco en la tendencia o carácter con otra obra anterior o coetánea. Lo que constituye la independencia de una obra es que tenga un fin propio, claro, y busque realizarlo con los medios apropiados y suficientes. Este fin, como idea directriz del todo, debe manifestarse en las partes y dar a la obra una claridad y dirección interna.

A esta constitución interna ha de corresponder una estructura externa tal, que la obra aparezca como un todo sintético y no como una compilación de fragmentos sueltos. Resalta la independencia de una obra, si, como sucede en nuestro caso, aporta materiales nuevos e introduce una forma propia en el cuerpo de las Escrituras, inspirada por el mismo espíritu.

Con este preámbulo acomete el autor el análisis detallado del IV evangelio para mostrar su fin. Este lo ve señalado por el evangelista en 20, 30 s. Tal declaración significa que «la forma de un complemento mecánico queda excluida por la misma estructura del IV evangelio». Pero esta misma estructura no es un obstáculo a la armonía de ambos evangelios, y menos en la unidad de los mismos se ha de ver la intención de una oposición objetiva entre ellos. Antes, el hecho de esa unidad de estructura es signo de la unidad íntima entre los dos tipos de evangelios. Con esto se justifica la idea del *complemento orgánico* defendido por el Dr. Meinertz. Viene a confirmar esta idea el marco histórico en que se desarrolla la actividad apostólica de Jesús en el IV evangelio, bien distinto del trazado por los Sinópticos. Todo nos induce a pensar que el IV evangelista, junto con su fin principal, que fué probar la mesianidad y divinidad de Jesús por la relación cronológicamente ordenada de los sucesos de su vida, va guiado también por el pensamiento de colocar su obra y su narración al lado de la tradición hasta entonces conocida y aceptada; pero en ningún modo ha querido ponerse en frente de ella.

El examen de los relatos sinópticos que se encuentran en el IV evangelio nos confirma en la misma idea. La narración de S. Juan es perfectamente armonizable con los Sinópticos; aun más, supone los sucesos conocidos de sus lectores, y a veces los aclara o enriquece con importantes elementos.

De todo esto resulta que el IV evangelio es una obra, por su concepción y tendencia, independiente en todos sus elementos esenciales, y que el autor sigue en ella el camino que a sí mismo se ha trazado. Este camino lleva a dos fines subordinados, que son mostrar por la exposición ordenada del curso real de los sucesos que forman la vida de Jesús, su mesianidad y divinidad. En el modo de hacer el camino se halla sometido a las condiciones del ambiente. En su caminar no pocas veces se cruza con los Sinópticos, a trechos va en su compañía y mantiene francamente su dirección, aun donde parece que éstos corren entre sombras. Pero siempre sucederá que el lector y conocedor de la antigua exposición, con el IV evangelio, quedará fortalecido en sus convicciones cristianas, y sobre todo tendrá la seguridad de ver y apreciar el Evangelio ya conocido a la luz de esta nueva forma. Así podemos sintetizar nuestro juicio sobre todo el problema en la forma ya conocida de antiguo, que Juan ha colocado su evangelio *pneumático* al lado del *somático*, ordenando y enriqueciendo éste en muchos aspectos, pero manteniéndose fiel a lo que su propósito requería.

El P. Vosté publicó un estudio exegético-teológico sobre el bautismo del Señor, la tentación y la transfiguración (1). La nota característica que, a nuestro juicio, ponen los escritos del P. V. es la erudición. Todas las sentencias que se hayan emitido, sea sobre la corrección del texto sagrado, sea sobre su exposición, y todos los detalles que puedan venir al propósito de ilustrar el tema tratado, tienen cabida en su exposición. Algunos, tal vez, crean esto excesivo y que la mente se distrae demasiado del asunto principal.

Los tres temas que se ha propuesto explicar están íntimamente ligados entre sí, primero objetivamente y luego por la controversia racionalista. El padre Vosté comienza por establecer el sentido de cada pasaje, comentando el texto más completo de los tres Sinópticos a la luz de los otros dos y estableciendo sólidamente su sentido. Luego estudia la historicidad de los hechos, a veces negada, a veces reducida por la crítica heterodoxa, para terminar con la definición del sentido íntimo de los sucesos. Bien sabido es lo que el bautismo significa para la crítica racionalista. Es el momento en que Jesús adquiere

(1) *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu*. Disseruit FR. JACOBUS M. VOSTÉ, O. P., S. Script. Doctor. et S. Th. Mag., Consultor Pont. Commissionis Biblicae. Págs. 178 en 4.º Romae, Collegio Angelico. Salita del Grillo 1. 1934. Pr. 12,50 liras.

conciencia de su mesianidad y filiación divina, que es la misma cosa. Para el fiel cristiano señala el principio de la predicación del Jesucristo y del Cristianismo, en el cual somos iniciados por el bautismo. Sobre la naturaleza de las tentaciones si fueron externas o internas, enumera muchas sentencias. Los teólogos se resisten a admitir la acción del diablo en sus sentidos internos, como la ejerce en nosotros; pero en rigor no la pueden negar, si el Señor mismo lo permite, como permitió ser atormentado en los sentidos externos. Según esto, la teoría de la sugestión interna queda siempre posible. «De cetero cum omnes fere auctores hanc spiritualem interpretationem admittant pro accedente diabolo, pro ostensis regnis totius orbis, non apparet quare neganda foret pro ceteris». Pero son estas cuestiones que nunca se podrán resolver y por eso repetimos nuestra acostumbrada sentencia: «unusquisque in suo sensu abundet». Por lo demás el sentido íntimo de la tentación y lo que más nos interesa saber es «Christi victoriam super diabolum atque hujus victoriae sensum quoad nos. Hic sensus est, ut et nos abnegantes sensibilia, et saecularia desideria, spiritu vivamus in hoc saeculo pie atque juste per virtutem Dei». La transfiguración es el punto culminante de la vida pública de Jesús, por la cual los confirma en la confesión de Pedro con su glorificación y con la voz del Padre que de nuevo le proclama su Hijo.

La colección *Etudes Bibliques*, dirigida por el P. Lagrange, se ha enriquecido con un nuevo volumen, debido a la pluma ya conocida del P. Allo, sobre la primera epístola a los Corintios (1). Es esta epístola, entre todas las de San Pablo, la de más valor, si no para la teología, para la historia. Completando los datos de los Hechos, nos representa al vivo la penetración del Evangelio en las ciudades mediterráneas, que fueron el primer campo de su expansión en el mundo antiguo, en las cuales encontraban los sillares para la edificación de una Iglesia universal, concebida y nacida en Palestina; pero que no podía tomar forma definitiva sino entre los gentiles. No hay nada que pueda reemplazar al cuadro que esta epístola nos ofrece, del primer encuentro, tan accidentado, entre el Cristianismo, entonces en toda la fuerza de su entusiasmo juvenil, y el helenismo ya maduro, demasiado maduro, y que impregnaba toda la vida de los hombres. La mentalidad religiosa, heredada de innumerables siglos paganos, las modalidades del espíritu general, las pretensiones del racionalismo filosófico que había establecido un *modus vivendi* con todas las supersticiones, y luego las costumbres, el estado social, etc., que constituían co-

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, par le P. E. B. ALLO, dès Frères Prêcheurs, prof. à l' Université de Fribourg (Suisse) (*Etudes Bibliques*). Págs. CXII-516 en 4.º Paris. Librairie Lecoffre, J. Gabalda et C. ie, Éditeurs, rue Bonaparte 90. 1935.

mo una masa al parecer impenetrable, de improviso se siente sacudida, disgregada por aquel fermento divino, por aquella novedad absurda, temeraria, bárbara, de la Cruz. Las circunstancias de la evangelización de Corinto por el Apóstol las conocemos por los Hechos, con más copia de detalles que ninguna otra. La historia nos da a conocer lo que era aquella ciudad, que destruida en 146 por el cónsul Munnio, había sido restaurada por J. César, y gozaba en la época de S. Pablo, 51-53, de las riquezas de que la llenaba el comercio marítimo, favorecido por sus dos puertos de *Cencres* y *Lequeon*. Era la capital de la provincia senatorial de Acaya, con una población de 600.000 habitantes, esclavos en sus dos tercios, originaria de todos los pueblos, que habían traído consigo los cultos de sus dioses. Entre éstos dominaba el de Afrodita, sirio más que griego, el cual fomentaba los ritos más vergonzosos, ignorados de los antiguos helenos. También Jahvé tenía en aquella ciudad sus adoradores, una colonia judía, que vivía allí entregada al comercio con que se enriquecía. S. Pablo, llegado de Atenas, donde su predicación no había tenido, al parecer, grande éxito entre aquellos filósofos escépticos y amantes de curiosidades, parece se sintió desfallecer en medio de aquel ruidoso tráfico y de aquella corrupción que debía atosigar su espíritu. Fué necesaria una visión divina que le confortase para comenzar la obra. Fruto de ésta fué la fundación de la iglesia de Corinto, constituida por hombres de toda raza, judíos, griegos, romanos, orientales y occidentales, esclavos y libres, plebeyos y hombres de negocios. Durante la permanencia del Apóstol en Corinto todo parecía ir viento en popa; pero al alejarse, el *fomes peccati*, que estaba comprimido por el fervor de la conversión, brota con fuerza. S. Pablo tuvo noticia de esto hallándose en Efeso, y para poner remedio a la situación, restablecer el orden y la disciplina en Corinto, escribió nuestra primera epístola. Por ella conocemos su situación, las divisiones y partidos, la indisciplina, y el desorden en las asambleas.

Los primeros capítulos de la introducción del P. Allo colocan esta epístola en el ambiente histórico en que fué escrita. En los siguientes entra en la epístola misma y expone sus doctrinas tan variadas, discute los orígenes de las mismas, según las teorías de los críticos, el estoicismo, las religiones de los misterios, etc. Su verdadero origen es el corazón mismo del Apóstol, su mismo genio dominado por el Evangelio desde su conversión. Este Evangelio había sido injertado en la tradición israelita, pero no tenía nada de exótico. Ahora, que Pablo sabía dar a sus ideas un acento tan divino y a la vez tan profunda y universalmente humano, que penetraba el corazón de judíos, de gentiles y de bárbaros, y que resulta tan actual y tan apropiado a los modernos como lo fué a los antiguos.

Estudiando el aspecto literario de la epístola, el léxico, la gramática y el

estilo, insiste particularmente en un punto al que los críticos actuales dan grande importancia, en la comparación con la *diatriba*, especie de conferencia moral que ciertas escuelas filosóficas dirigían al pueblo con el fin de educarle y moralizarle. S. Pablo la imita a veces. Su repertorio tradicional de imágenes, del cual ha sabido sacar buen partido, es en gran parte el de la *diatriba*, que no trató de renovar. Aunque no se inspiró en él, sino muy moderadamente. Así la *diatriba* gustaba de los ejemplos desarrollados en relatos. S. Pablo no los emplea; como tampoco las descripciones psicológicas. Siente prisa por comunicar su pensamiento a los lectores, para que se vaya a entretenerlos en relatos humorísticos. El Apostol no sigue el método de Epitecto ni de otros maestros griegos de la época; pero tampoco se atiene al procedimiento rabínico. Su palabra está animada por un soplo de vida divina, de convicción general, de sensibilidad, ya impetuosa, ya tierna, que arrastra en pos de sí todos los razonamientos y todos los lugares comunes. «El corazón de Pablo es el corazón de Cristo», decía S. Crisóstomo. Y un docto y severo filólogo ha escrito a propósito de I Cor. XIII y Rom. VIII, 3, ss.: «Estos dos himnos han devuelto a la lengua griega lo que había perdido hacía siglos, la profundidad y el entusiasmo del espectador (de los misterios). ¡Con qué fuerza debía penetrar en las almas de los hombres, hechos a oír las frivolidades de los sofistas, este lenguaje del corazón!»

Los problemas de la autenticidad e integridad de esta epístola no ofrecen graves dificultades, aunque las quieran ver algunos críticos extremistas. El lugar de la composición tampoco da lugar a dudas; fué escrita en Efeso, entre el comienzo del año 54 y el otoño del año 56, muy probablemente en la primavera del 55. He aquí un breve resumen del rico contenido de la introducción.

El cuerpo de la obra contiene el texto griego y la traducción del mismo en francés. El comentario tiene dos partes. La primera está dedicada a la discusión y determinación del texto; la segunda a su explicación. En una y otra se discuten todas las sentencias que sobre él se hayan propuesto con gran copia de erudición y de doctrina, y con un criterio muy seguro. Muchos puntos son discutidos en doctos *excursus*, v. gr., el defecto de la «elocuencia» en S. Pablo y su «estilo oral», el «ut non evacuetur Crux Christi», la muerte de Cristo y la muerte de los dioses, etc. Siguiendo la actual tendencia de la crítica, que busca en la Historia de las religiones la solución del gran problema de los orígenes del Evangelio, el P. Allo descende con frecuencia a ese terreno para debatir en él con los modernos doctores del Protestantismo liberal. En suma, la obra del P. Allo representa una admirable contribución a la exposición y defensa del auténtico pensamiento de S. Pablo, y constituye una honra para los «Etudes Bibliques» y para la ciencia católica.

La colección alemana *Die Heilige Schrift des Neuen Testament*, dirigida por Tillmann, publica la cuarta edición refundida de las epístolas a los Tesalonicenses y Gálatas (1). Esta refundición, por enfermedad del autor Steinmann, ha sido ejecutada, en gran parte, por el mismo director Fritz Tillmann. A Steinmann pertenece una introducción literario-histórica a todas las epístolas paulinas, en que debate la cuestión suscitada por Deissmann, de si los escritos que atribuimos a S. Pablo son *epístolas* o *cartas*. El mismo autor distingue estos dos géneros literarios en la siguiente forma: «La carta sirve de intermediario entre personas alejadas una de otra. Es un yo que habla a un tú. Es individual y personal, ni destinada a la publicidad. Aún más, la costumbre y el derecho protegen su secreto contra la divulgación. La verdadera carta no es un escrito literario, es algo como un recibo o un contrato de alquiler... La epístola en cambio es una pieza literaria, al igual que el drama, el epigrama, el diálogo. La epístola tiene de común con la carta la forma externa; fuera de esto, es todo lo opuesto de una verdadera carta. Se ordena a la publicidad, y aun se interesa por ella y aspira a influir en el público. Es esencialmente pública y sólo se sirve de la nota personal para conservar la ilusión de la carta. La carta es un secreto; la epístola es un artículo comercial. Su diferencia es como la que existe entre la naturaleza y el arte, entre lo estilizado y lo rollizo, entre lo reflexionado y lo espontáneo. Establecida esta distinción entre la carta y la epístola, Deissmann asienta como indudable que los escritos paulinos no son obras literarias. Que después de siglos hayan sido dadas al pueblo, no quiere decir que S. Pablo haya tenido esa intención, ni que esta haya influido en él al escribirlas. Las cartas son el sustituto de la conversación; S. Pablo las dicta como si estuviera conversando, y esto es de gran importancia para su interpretación.

Sin duda que estas observaciones y distinciones de Deissmann no carecen de utilidad; pero adolecen de ser excesivamente absolutas, de tratar los productos del espíritu humano como si fueran cosas naturales. Estas pueden tener una esencia específica inmutable, en la cual no cabe más ni menos. Los metafísicos las comparan a los números que no admiten aumento ni disminución sin cambiar de especie. Entre un escrito, que va de persona a persona, y otro destinado a la publicidad, hay muchos grados, y no pocos de esos encontramos en las epístolas de S. Pablo. Lo que sí hay que conceder a Deiss-

(1) *Die Briefe an die Thesalonicher und Galater* übersetzt und erklärt, von Dr. ALPHONS STEINMANN, O. Prof. der Theologie an der Staatlichen Akademie Braunschweig. (Die Heilige Schrift des Neuen Testament.) Págs. VIII-180 en 4.º Vierte, zusammen mit Fritz Tillmann, neu bearbeitete Auflage. 16-18 Tausend. Peter Hanstein. Verlagsbuchhandlung. Bonn, 1935. Pr. 5,80 RM. y 7,80.

mann es que las epístolas de S. Pablo son escritos de ocasión. Además, se ha de advertir que son respuestas a cuestiones o comunicaciones que se le hacían de palabra o por escrito; que en ellos se echa de menos, con frecuencia un orden riguroso de la materia; que no faltan las alusiones a una muchedumbre de cosas concretas, las cuales a veces con gran dificultad y sólo en parte se pueden conocer. Así se explica que estas cartas no tengan nada que ver con las *epístolas literarias*, destinadas a la venta de librería; pero no se ve por qué se los ha de calificar de escritos *no literarios*. No hay que olvidar que las cartas de S. Pablo iban destinadas a comunidades; aun los pastorales tenían un fin de apostolado.

El mismo Steinmann es el autor de la introducción a la I de los Tesalonicenses. Las circunstancias de su composición nos son bien conocidas, así mismo el lugar. La fecha será el comienzo del año 52, de donde resulta el primer escrito de S. Pablo que poseemos. El contenido es el de una verdadera carta de misión, el desahogo entre el pastor y su rebaño; mejor, entre el padre y sus hijos espirituales, a quienes, a poco de engendrados para Cristo, tiene que abandonar en medio de las persecuciones. S. Pablo habla con el corazón y por esto no es razonable buscar en ella un fragmento de la escatología paulina. Lo que leemos 4, 13-5, 11, es una partecita de la verdadera enseñanza del Apóstol sobre el fin de las cosas. Toda la epístola está inspirada en las esperanzas cristianas; pero en el pasaje antes citado hay una dificultad no pequeña. La comunidad vivía con la esperanza de que todos sus miembros serían testigos de la venida del Señor, y recibirían la recompensa por su renuncia y abnegación. Pero la muerte había llevado ya algunos hermanos. ¿Es su suerte igual que la nuestra? Esto explica cómo la respuesta a una cuestión, que interesaba a sujetos presentes, no puede tocar sino a esos mismos sujetos. Pero estos sujetos son: 1) los muertos; 2) los supervivientes. Y porque la pregunta se hace en primera persona, por eso la respuesta adopta la misma forma. Así se debe entender la respuesta de Pablo: 1) que los muertos no serán de peor condición que los vivos; 2) que resucitarán primero, y luego con los vivos saldrán al encuentro del Señor. El no piensa en el momento preciso de la venida del Señor.

En esta forma compendia Steinmann la solución a la dificultad, que luego explica en su comentario más detalladamente (4, 13-18).

La II a los Tesalonicenses está íntimamente ligada a la primera; es el mismo tema de las preocupaciones escatológicas el que proponen al Apóstol sus neófitos y en el que debe insistir, declarando más sus pensamientos en algunos puntos, sobre todo en lo que toca a la inminencia de la parusía. Sobre ésta es famoso el pasaje 2, 1-12, en que habla del Anticristo, al cual dedican los autores un estudio especial sobre la historia de su exégesis. Mas importante

es la epístola a los Gálatas. El tema tan debatido de los destinatarios los estudian empezando por el contenido de la epístola, su importancia para la vida apostólica de S. Pablo y para su labor entre los gentiles. El Apostol declara cómo había predicado el evangelio entre los Gálatas, siendo ocasión de ello una enfermedad molesta. No obstante ella, los Gálatas le recibieron con los brazos abiertos, como a Jesucristo. Ahora bien, los Hechos nos dan a conocer detalladamente la evangelización de eso que se llama Galacia del Sur, y no hay nada en el relato que concuerde con los datos de la epístola. Queda pues la opinión que los destinatarios sean de la Galacia del Norte, en donde habría estado San Pablo dos veces (Cf. Act. 16, 6; 18, 23), en los comienzos de su segunda y tercera misión. Fué en Efeso, en medio de fecundísima labor apostólica, cuando sorprendieron a Pablo las noticias de alarma que llegaban de Galacia. Estas tuvieron al Apostol en la ansiedad hasta que se confirmaron y le obligaron a escribir la carta entre mediados del 54 y del 55, probablemente.

Como los demás volúmenes de la colección no reproduce el texto griego, sino una traducción alemana, a la cual acompaña el comentario sólido y erudito; pero sin disquisiciones ni críticas filológicas, dando en la exposición la importancia que merecen las opiniones de los exégetas protestantes modernos, inspirados en gran parte en la historia de las religiones y discutidos en *excursus* los puntos más salientes.

El P. Huby, que tiene publicado algún volumen en la colección «*Verbum salutis*», nos ofrece un pequeño y hermoso volumen sobre las cuatro epístolas de la cautividad (1). Empieza por la epístola a los Colosenses. Sabido es que esta iglesia no había sido fundada por el Apóstol, ni siquiera le era conocida de vista; pero debió su existencia a la acción fecunda que S. Pablo ejercía desde Efeso en toda el Asia, como nos dice S. Lucas (19, 10). La ocasión de la epístola eran los informes que llegaron al Apóstol sobre el estado de la iglesia y los errores que amenazaban contaminarla. Estos errores parece que multiplicaban los seres espirituales, que ponían entre la humanidad y Dios, en detrimento del único mediador que es Jesucristo. Por una consecuencia lógica, que no se nos escapa, este culto de los múltiples mediadores terminaba en ciertas prácticas de abstinencia y de santificación de días, en que se echa de ver la influencia judía. Es inútil pretender una precisión grande en la definición y en el origen de estos errores, que al Apóstol denunciaron en Colosas

(1) SAINT PAUL. *Les épîtres de la captivité* (Colossiens, Philemon, Ephesiens, Philippiens). Traducción et commentaire, par le P. JOSEPH HUBY, S. J., rédacteur aux «*Etudes*», prof. au Scolasticat de Fourvière Lyon (*Verbum salutis*). Págs. 376 en 8 ° París, Gabriel Beauchesne et ses Fils Editeurs, rue de Rennes, 117. 1935. Pr. 24 frs.

en función de los cuales él expone luego la verdad cristiana, sobre todo el misterio de Cristo.

Es precisamente en la persona de J. C. único objeto de la sabiduría de San Pablo, donde el Apóstol encuentra la refutación de estos errores y la réplica a estas vanas especulaciones. Cristo es el único mediador entre Dios y el hombre, y entre Dios y el mundo; es el único que puede ofrecer fundamento sólido a la religión. Hijo de Dios encarnado, es el que liga la criatura a su Criador y a su Dios, el mediador de la creación material y de la humanidad por medio de la Iglesia. Es el principio y el fin, la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia, el solo reconciliador del hombre con Dios, y en este oficio ninguna criatura puede reemplazar a Cristo. De aquí brota el principio de la moral paulina, opuesta a la predicada por los maestros del error, a saber, la unión personal con Cristo, que dará a los cristianos una visión nueva de las cosas y nuevas energías de vida. Las características particulares de la epístola tienen su raíz en esa necesidad de combatir los errores y de amoldar a este propósito la exposición de la doctrina cristiana.

Esta carta fué escrita por S. Pablo cautivo. Pero ¿dónde? La tradición señalaba la primera prisión de S. Pablo en Roma. Desde Deissmann se va extendiendo la opinión de que sea una prisión sufrida por el Apóstol en Efeso. Contra esta sentencia está el silencio de S. Lucas, que nos cuenta por menudo la estancia de S. Pablo en Efeso y muchos de los incidentes en ella ocurridos. Sería bien extraño que callase una prisión que hubo de ser larga, si se han de poner en ella la composición de las cuatro epístolas de la cautividad.

La epístola a Filemón, escrita así mismo en la prisión y cuando el Apóstol esperaba ser puesto en libertad, es una joya literaria, una prueba del alma cortés, cariñosa y delicada de S. Pablo. Se la ha comparado con una de Plinio el Joven a su amigo Sabiniano, que revela, en efecto, el carácter noble, humano y generoso de Plinio, pero que carece de aquella ternura que presta a S. Pablo su paternidad espiritual.

¿Quiénes son los destinatarios de la epístola a los Efesios? Porque sabidas son de todos las dificultades que se oponen a opinión tradicional. Para resolverlas unos han querido ver en la epístola una carta encíclica, dirigida a las iglesias de Asia, que por lo mismo no podía contener aquella multitud de rasgos personales, en que abundan, hasta la epístola a los Romanos. Esta hipótesis, ciertamente ingeniosa, se nos ofrece cubierta con la autoridad de grandes nombres. Pero varias dificultades se oponen a su aceptación por parte del autor. Más bien se adhiere a sentencia de los que creen la carta dirigida a una iglesia particular, a Laodicea (Col. 4, 16). Según el testimonio de Tertuliano, esta era la posición de Marción. Otro punto más grave es el de la autenticidad, muy combatida por los críticos, con diversos argumentos de orden

doctrinal y literario. El autor dice: «No negaremos en la epístola el tono solemne, la lentitud de la frase, y a veces lo embarazado de ésta. El lector no encuentra en ella el ardor polémico de los *Galatas*, ni el vigor dialéctico de ciertas páginas de los Romanos, ni el acento personal y patético de la II a los Corintios. Su exposición es majestuosa, como un río de ancho y tranquilo curso, más bien que un torrente impetuoso. Pero nada prueba que el fecundo ingenio de S. Pablo no sea capaz de expresarse en esta forma. Las frases largas, que se leen en los Efesios, se encuentran también en los Colosenses, con acumulación de participios y yuxtaposición de sinónimos por medio del *xa'* o del genitivo» (p. 142). ¿Se dirá con algunos impugnadores de la autenticidad que el autor de los Efesios, sin copiar servilmente los Colosenses, ha podido inspirarse en ella para una vulgarización o transposición del paulinismo? Porque, efectivamente, son grandes las coincidencias entre ambas epístolas. Pero si la doctrina es, en sus líneas esenciales, idéntica, y uno mismo el espíritu que la anima, ¿no es esto una prueba de que las dos epístolas vienen del mismo autor? Y, en efecto, el mismo F. Cristián Baur afirmaba que la cuestión del origen apostólico de las dos epístolas debía resolverse solidariamente.

Los orígenes de la iglesia de Filipos son bien conocidos. Y así mismo el afecto de los filipenses por el Apóstol. La ocasión de su epístola también nos es conocida, y ella nos dice que fué escrita durante la prisión de S. Pablo. ¿En dónde? Otra vez se nos presenta aquí la autoridad de Deissmann y de algunos más que le siguen, los cuales abogan por Efeso. Luego veremos más en detalle las razones en que se apoyan. El P. Huby declara guardar sus preferencias por la opinión tradicional, que dice haber sido compuesta la epístola en Roma, al fin de la cautividad primera del Apóstol (61-63), en la primavera del 63, según S. Schmid. El tono íntimo y personal característico de la epístola hace más persuasivas las enseñanzas dogmáticas y morales de la misma. Ella nos hace penetrar en el corazón de la vida cristiana y nos pone de relieve cómo Cristo es el todo para los fieles. No es preciso insistir sobre la autenticidad de esta epístola; basta leerla para convencerse de su origen paulino. Algo diferente es la cuestión de su unidad y de su integridad substancial. Alguien ha querido ver en ella interpelaciones de carácter gnóstico. Pero el autor se cree autorizado para concluir con Goguel que ninguna dificultad se ha alegado que no se resuelva por la libertad que caracteriza la composición de una carta.

Conforme al plan de la colección el autor nos presenta luego la traducción del texto en francés y su explicación por trozos, seguida, lisa, sólida, de lectura fácil y agradable, sin los tropiezos que suelen ofrecer de ordinario los comentarios técnicos. La presentación tipográfica es, como en los demás volúmenes de la colección, cómoda, clara y elegante.

Un nuevo volumen viene a enriquecer la colección *Theol. Handkom. zum N. T.*, dedicado a la epístola a los Filipenses y debido a la pluma de W. Michaelis (1). El autor dedica un detallado estudio al problema de la época y lugar en que la epístola habría sido escrita, el cual vamos a reseñar con el mayor cuidado que nos sea posible.

Conocida es la sentencia tradicional acerca de estos dos puntos íntimamente conexos. Pero esta sentencia no se funda en una tradición independiente, sino en las datos de la misma epístola, que habla del *pretorio* de los fieles *de la casa del César*. Estos datos no son suficientes y otros argumentos abonan la opinión de que la epístola haya sido escrita en Efeso, durante una cautividad, que allí sufrió el Apóstol, aunque de ella nada digan los Hechos. 1) *Primera*mente los textos aludidos no prueban de una manera decisiva que la epístola haya sido compuesta en Roma. En I, 13 dice el Apóstol que sus cadenas le han dado a conocer como prisionero por Cristo «a todo el pretorio y a todos los demás». No se puede pensar que todo el pretorio sea todo el campamento en que habitaban en Roma los 9000 soldados de la guardia pretoriana. Pretorio era también el palacio de los gobernadores de provincias, como consta por Mt. 27, 27; Mc. 15, 16; Jn. 18, 28, etc. Los fieles «de la casa del César», no son los miembros de la familia imperial, sino individuos encargados del gobierno de la casa imperial, esclavos o libertos del César, los cuales podían hallarse donde quiera que el César tuviera posesiones. Y las inscripciones nos hablan de tales siervos en Efeso y en Filipos. Cuando la Iglesia antigua data las epístolas paulinas desde Roma, esto, no tanto se apoya en una tradición independiente, cuanto en la propensión a fechar en Roma el mayor número posible de epístolas. Los datos que la epístola nos ofrece sobre la organización (obispo y diáconos) de la iglesia de Filipos, no cuadra bien con la fecha romana. Ni al estilo ni a la doctrina concede importancia para resolver el punto que se ventila.

2) *Muchas observaciones hablan contra la composición de la epístola en Roma*. Es la primera la distancia entre Filipos y el lugar de la prisión de San Pablo, a causa de los viajes que entre uno y otro lugar supone la epístola. Estos serían difíciles de admitir en la hipótesis de Roma o Cesarea, muy fáciles en el supuesto de Efeso, que sólo algunos días dista de Filipos. Además la prisión, que da origen a la epístola, no puede ser la que termina en Act. 28, 31, por lo dicho de 1, 12 s.; ni los incidentes de la primera prisión del Após-

(1) *Der Brief des Paulus an die Philipper*, von D. WILHELM MICHAELIS, O. Prof. der Theologie an der Universität Bern. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament,). Págs. VIII-78 en 4.º Leipzig. 1935. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl. Königstr. 17. Pr. 1,90 Mk.

tol concuerdan con los que sabemos por Act. 23 de la de Cesarea. Los pasajes de la epístola en que S. Pablo alude a la fundación de la iglesia de Filipos, dejan la impresión que el Apóstol no había vuelto a visitar desde entonces esta iglesia (I, 30; 4, 15 s.) Los planes que S. Pablo da a conocer para cuando quede libre, no concuerdan con los enunciados en Rom. 15, 24, de ir a España; como tampoco concuerdan con los que podría formar en Cesarea de Palestina, después de haber apelado al César. En suma, que no hay razón concluyente para fechar esta carta de Roma o de Cesarea, y, excluidas éstas, sólo nos quedaría la posibilidad de una prisión en Efeso, donde estuvo casi tres años y pasó no pocas penalidades.

3) *¿Se pueden debilitar las objeciones contra la data de la epístola desde Efeso?* Parece que sí, responde Michaelis. La primera es el silencio de los Hechos. Pero la historia de los Hechos es incompleta, como resulta de la lectura de II Cor. 6, 5; 11, 23. Tal vez S. Lucas no fué testigo de vista y así no creyó conveniente incluirla en su relato. Por otra parte no se da razón de las amistades de Pablo con los asiarcas, y parece algo sintomático, que poco más tarde, al dirigirse el Apóstol a Jerusalén no quisiera detenerse en Efeso y llamara a Mileto a los directores de la comunidad efesina. Por lo que toca al estilo o al contenido de la epístola no prueba ni en favor ni en contra de su fecha en Efeso. Como tampoco las relaciones del Apóstol con la iglesia de Filipos. El argumento Aquiles se toma del silencio sobre la colecta, que por aquella fecha se proponía hacer el Apóstol, y sobre el viaje de Timoteo; pero en I Cor. 4, 17; 16 s. se habla también del viaje, sin decir nada de la colecta. Acaso eran estos asuntos encomendados de palabra a Epafrodito, portador probable de la epístola (2, 25 ss.) Se insiste en que del peligro de una sentencia capital, indicada en 1, 20 ss.; 2, 17, pudo el Apóstol librarse por la apelación al César. No lo hizo, luego es indicio de que no existió tal causa en Efeso. Repone Michaelis a esto con la exégesis de los pasajes alegados. Finalmente no hay motivo para deducir de 1, 14, 17; 4, 22 que la iglesia local no haya sido fundada por S. Pablo; en cambio, 1, 14 ss. indica que era una comunidad más numerosa de lo que parece era la de Cesarea. En suma, que las objeciones en contra de la tesis están lejos de ser decisivas.

4) *¿Qué razones positivas lo abonan?* Primeramente que el viaje Efeso-Filipos no exige más de unos ocho días. Que Efeso era asiento de un procónsul, el cual tenía su pretorio. Que allí abundaban los esclavos y libertos del César. Que en la época de la estancia de S. Pablo en Efeso, sólo una vez había estado en Filipos. Que en Efeso haya sufrido S. Pablo un proceso y la prisión se colige de I Cor. 15, 32. Si se admite esta prisión antes de la I Cor., se pueden armonizar bien los sucesos de esta época: el viaje de Timoteo (Fil. 2, 19 ss.) = I Cor. 4, 17; 16, 10 = Act. 19, 22; el planeado viaje del Apóstol

(Fil. 2, 24; 1, 30; = I Cor. 4, 19, 21; 16, 5 ss. = Act. 19, 21. Los saludos de San Pablo en Rom. 16, 1-7, en que se habla de auxilios que le fueron prestados y hasta de cautiverios, tendrían perfecta explicación referidos a esta prisión de Efeso. Finalmente, el fragmento muratoriano (l. 50 ss.) pone después de la I Cor. la de los Efes., Fil. Col., y en Efeso una tradición señalaba en las ruinas de una torre perteneciente al recinto de la ciudad, «la prisión de S. Pablo». No cabe duda que la argumentación que hemos procurado exponer con la mayor fidelidad, no se apoya en prejuicios, sino en hechos históricos, si no todos decisivos, pero todos dignos de atención y capaces de inducir a un nuevo examen acerca de la solidez de tesis tradicional. Esta tesis es puramente histórica, en que por nada van implicadas las cuestiones doctrinales contenidas en la epístola o fuera de ella.

El cuerpo de la obra se ajusta, como es natural, al plan de la colección. El texto griego va acompañado de una paráfrasis y seguidas ambas de un comentario, en que se mira a poner de relieve su sentido teológico. Algunos *excursus* sintetizan o completan el comentario declarando mejor el pensamiento del autor sobre ciertos puntos. Dos de estos *excursus* son consagrados al importantísimo pasaje de Fil. 2, 6-11, de los cuales y del comentario que los precede queremos dar a nuestros lectores cuenta. Ella servirá para poner en claro el carácter teológico de la obra y de la colección entera, así como la nueva tendencia exegética que va prevaleciendo en Alemania.

El pasaje II, 6-11 lo califica de himno o composición métrica con relativa independencia del contexto. Su origen, sin embargo, es netamente paulino, aunque es dudoso haya brotado de la mente del Apóstol juntamente con la redacción de la Epístola. Las ideas dogmáticas no acusan influjos extraños, excepto tal vez en lo que se refiere a la preexistencia del Mesías, proveniente de la teología judía. La Cristología de este elevado himno es, pues, genuinamente paulina. Refleja muy bien la fe de la primitiva comunidad cristiana, y en él tenemos un bello espécimen de aquello que señala Plinio como característica de las reuniones cristianas: *carmen Christo, quasi Deo dicere*. En efecto, la apelación dada aquí 2, 11 a Cristo, por S. Pablo de *Kύριος* en el sentido absoluto, y ya consagrado de Señor del mundo, que iguala a Cristo en poder y majestad con Dios, tiene el sello de la fe apostólica primitiva.

Sin embargo, no se puede negar la exégesis tendenciosa aplicada al trozo principal vv. 6-8, y una interpretación arbitraria, apriorística, que desfigura el sentido obvio de las palabras confesado por el mismo autor. Por no sé que teoría preconcebida, hace significar a la expresión *formam servi*, actitud, vida de siervo, a pesar de haber dicho antes que *μορφή* y *ὁμοίωμα* son sinónimos, y que esta última palabra designa aquí, según el uso neotestamentario, la esencia. De aquí deduce que el *forma Dei* significa un estado o modo de

ser divino, prerrogativa en todo caso inferior al *esse aequalem Deo*, a la igualdad con Dios en poder. Interpretar *forma* en sentido de *naturaleza* y ver aquí como una teoría de la Encarnación de las dos naturalezas, divina y humana, son especulaciones posteriores, dice el autor, que no pueden atribuirse a S. Pablo, y son demasiado claras para la sola dogmática latente que el himno en sí encierra.

Pero es el caso que el autor admite en el texto una cierta Encarnación. El Preexistente, sin perder ese estado de ser quasi divino, que tenía antes, toma el ser de hombre, por obediencia al plan divino y se resigna hasta la muerte. Después en recompensa viene la exaltación del Cristo resucitado y glorioso a un nivel más alto al de su estado anterior de Preexistente. Todo ello sin salir del cuadro de la Cristología paulina, de su enseñanza general, pero con ciertos matices nuevos, con pequeñas diferencias respecto de la Cristología de S. Juan y del tipo sinóptico del Jesús de la Parusía, de la conciencia mesiánica.

Y la explicación de esto la da el autor: «La conciencia cristiana primitiva de que Dios ha hecho a Jesús, Kyrios y Cristo, se funda en la experiencia de Pentecostés. Ahí está también la raíz de esa idea de su Preexistencia. Y las desviaciones entre el Cristo paulino y el Jesús de la conciencia mesiánica se explican porque S. Pablo escribe en la situación creada después de Resurrección y de Pentecostés».

Los lectores se harán cargo de cuán lejos se queda esta exégesis teológica del símbolo apostólico, que la Iglesia tomó desde el principio como la suma de su fe en Jesucristo.

Nuestros lectores conocen la persecución que el régimen *nazi* ha levantado en Alemania contra los *no-arios*, es decir, contra los judíos, pues en éstos como más peligrosos se concreta el significado ese general de *no-arios*. En un regimientotalitario, no sólo porque aspira a fundir en un solo partido toda la nación, sino porque tiende a formar, conforme a su programa, el alma de la nación en todos sus aspectos, esta actitud contra los israelitas, podría extenderse contra la religión cristiana, pues Christo, es, según la carne, de raza judía. Y efectivamente, hace ya años que alguno de los directores del naciismo echaba contra Lutero por su devoción hacia la Biblia, que proponía sustituir por las *Nibelungos*, la epopeya nacional de la Germania antigua.

El influjo de esta tendencia nazista creemos advertir en el estudio de J. Leipoldt, sobre *Cuestiones de actualidad en la ciencia neotestamentaria* (1), en que trata de resolver estos tres puntos: 1) Si Jesús era un luchador:

(1) *Gegenwartsfragen in der neutestamentlichen Wissenschaft*, von JOHANNES LEIPOLDT. Págs. IV-134 en 4.º A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig. 1935. Precio 3,80 Mk.

2) Si era judío; 3) Si existe un Cristianismo ortodoxo. De sus respuestas a estas tres preguntas saca la solución de que el Cristianismo es una esencia añadida que se modifica y adapta a la condición de todos los pueblos y civilizaciones. ¿Por qué no se habría de adaptar al temperamento de la Germania nazista? Esta última pregunta es nuestra; pues el autor parece querer conservarse en el orden teórico, sin descender al caso concreto, que, sin duda, lleva en la mente.

Los evangelistas nos hablan de Jesús celador del honor de su Padre, y que arroja a zurriagazos a los vendedores del Templo. También nos lo presenta proponiéndose como ejemplo de mansedumbre y humildad, y sufriendo en silencio todo género de ultrajes y malos tratos. Los artistas han hecho prevalecer esta segunda imagen. Pero veamos si se ajusta a la tradición histórica. Y tomando por punto de partida a S. Marcos, nos va pintando a Jesús como un luchador contra su familia, contra los directores de Israel, etc., para venir a concluir que esa imagen de mansedumbre no responde a la historia primitiva, ha tenido su origen en el cap. 53 de Isaías y en la Filosofía griega.

¿Qué diremos del judaismo de Jesús? Sin duda Jesús era galileo. Que sea de raza judía, ya es otro problema, pues la filiación davídica del Mesías indicada primeramente por S. Pablo en la epístola a los Romanos, ni él la toma muy en serio, ni podría probarse. Por otra parte en Galilea, la sangre, como la cultura, estaba muy mezclada. Esta última es lo que importa. Y en este punto Jesús estaba tan distanciado de la cultura judía como de la griega y de todas las otras religiones. Cada página del Evangelio nos habla de las luchas de Jesús con los directores del judaismo. El que medite a fondo esas páginas echará de ver que el pensamiento de Jesús no es judío y que se adelanta al helenismo. Jesús tenía conciencia de traer al mundo *algo nuevo* que trasciende lo mismo la religión de Israel que la filosofía de Grecia.

La cuestión de la ortodoxia es cosa que afecta a todas las religiones. Lo mismo se plantea este problema a propósito del Cristianismo, que del Budismo o del Islamismo. Un examen de la historia cristiana lleva a nuestro autor a esta conclusión, que, así como primitivamente hubo un Cristianismo judío y un Cristianismo griego; así luego el Cristianismo se hizo romano, germano, francés, español, etc., etc. Para influir en todos los pueblos debió, como San Pablo, acomodarse a su mentalidad y cultura. «En Cristo, decía el gran Apóstol, no hay judío ni griego; todos son una misma cosa». Una religión, que aspira a la universalidad, no puede encadenarse a ningún pueblo, ni a ninguna civilización. Nuestra esperanza y nuestro cuidado, concluye el autor, ha de ser que, en esas múltiples transformaciones, el Cristianismo no pierda su fuerza. Y para esto, respondemos nosotros, no hay más camino que el de mantenerse siempre fieles a Cristo y a aquellos a quienes dejó encomendada la mi-

sión de propagar su Evangelio y continuar su misión en la tierra, a los cuales prometió su asistencia hasta el fin de los siglos.

Varias veces hemos presentado a nuestros lectores el Diccionario Teológico del N. Testamento, editado bajo la dirección de G. Kittel, que sigue apareciendo con regularidad y conforme en todo al plan que desde el principio se han fijado los editores (1). Los últimos cuadernos aparecidos llevan los números 11-13. Los vocablos que han merecido un estudio más extenso son ἔρχομαι, ἐσθίω, εὐαγγελίζομαι, εὐδοκέω, εὐχομαι, ἔχω, ἴδω y sus derivados; sobre los cuales se investiga su uso y sentido en la literatura griega profana, luego en la religiosa griega, en los LXX y en los diversos autores del N. Testamento. Es la historia completa de los vocablos griegos, y ligada a ésta la de sus varias significaciones. Ya pueden comprender nuestros lectores la razón de este plan y las ventajas del mismo. La ley de analogía domina con señorío absoluto en el lenguaje y en virtud de ella se pasa del sentido profano al religioso y del religioso pagano al judaico y cristiano, sirviendo siempre de lazo entre todos esos sentidos la analogía mismo. Sabido es cuanto se abusa actualmente de ésta en la Historia de las religiones, cuando de la semejanza de los ritos o de las ideas, que pueda existir en muy variados grados, se pretende afirmar la identidad; pero este abuso de un método científico no ha de ser motivo para condenar y desechar el mismo método en sí razonable, dentro de sus justos límites. La labor que los profesores alemanes realizan en este Diccionario, si no es para satisfacer plenamente el criterio católico, pero sí será para prestar grandes servicios a quien sepa aprovecharse de ella con discernimiento.

Salamanca.

FR. ALBERTO COLUNGA.

(1) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935. Subskriptionspreis RM. 2,90.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

TEMAS SOCIALES.—Buen remate dió el I. S. O. a su cursillo formativo de propagandistas. Oscar Pérez Solís, perfecto conocedor del Socialismo español, enjuició muy serena y objetivamente el marxismo español desde sus primeros pasos; confiesa, y lo demuestra, que no halló aportaciones científicas españolas al Socialismo: ni Besteiro, ni Ovejero, ni Fernando de los Ríos dieron sustancia cerebral al Partido Socialista. En lo mismo fallaron los prohombres de la segunda hornada: Prieto, Largo Caballero, Saborit, Cordero. Otra nota específica de esos vivales es el oportunismo, que les hizo hallarse muy a sabor con la Dictadura y adaptarse sin desgarraduras al régimen imperante en nuestra Patria. En 1918 la Juventud socialista, ganada y embobecida con los espejismos soviéticos, da mando a Lamonedá y enseña los dientes a los jefes envejecidos en lo ideológico y aburguesados en tendencias y aspiraciones. Con trazos de fuego pinta Pérez Solís sus impresiones personales adquiridas el 1924, «pese a las facilidades oficiales», en Moscú, Leningrado y capital de Ucrania, por cuyas calles se veían sólo gentes empobrecidas, misérrimas en el alma y en el cuerpo, famélicas, aborregadas, taradas con todo lo linaje de estigmas psicológicos y fisiológicos.

Fuera del Partido Socialista hallábase ya Pérez Solís al estallar, como erupción volcánica, las rencillas, enemistades y odios reconcentrados, que guisaban el Socialismo español y rafagueaban en periódicos, semanarios, folletos y aun en libros de exponente tan llamativo como el bautizado por Carlos de Baraibar: «Las falsas posiciones socialistas de Indalecio Prieto», cuyas ideas marxistas tienen el mismo valor que el cero a la izquierda de cualquier guarismo. Hase convertido el Partido Socialista en patio de vecindad y por él retumban mientes como puños, resonantes acusaciones de reformismo, deslealtades, traiciones, ventas, miedos insuperables. «La Democracia», «El Leviatán», «Claridad»—«el órgano de los energúmenos» como le apellida Prieto—,

el folleto «Octubre», fueron, son y siguen siendo campo de Agramante donde se pelotean los ánimos avinagrados de Besteiro, Araquistain, Largo, de los Ríos, Prieto, González Peña y las Juventudes socialistas. No sé de período alguno en la Historia de España en el que los odios de partido hayan lanzado tantos y tan descalabradores pedruscos ideológicos y verbales. En el número en que «Claridad» exige a los nonnatos postulados programáticos de Azaña. Martínez Barrio y Sánchez Román «tales garantías al proletariado, que no se haga imposible la cordialidad que la propia pequeña burguesía necesita para dar cima a su misión histórica revolucionaria», vienen estas voces bronceadas y restallantes: «Esta transformación—la de mandos dirigentes en Agrupaciones y Sindicatos—debe realizarse en el marco de las organizaciones constituidas pero nuestros camaradas no deben vacilar en denunciar las vacilaciones de los que están llamados a ser sustituidos, en atacarlos con energía, puesto que así lo requiere la prosperidad del Partido Socialista. Sólo por medio de una autocrítica enérgica y audaz podremos llegar a la bolchevización completa y total.

»Únicamente tras esta labor de depuración por la base de las organizaciones podremos llegar a la depuración en el terreno nacional. La bolchevización del Partido ha de ser, pues, un movimiento que irá de la base a la cúspide. Es preciso que todos nuestros militantes se claven esta idea en el cerebro».

En «Contemporánea» (Agosto-Setiembre) relata *per latum* el Sr. Arboleya las etapas y peripecias que se recorrieron y que acaecieron antes de fundarse en Oviedo la flamante Acción Social Católica. A lo que parece, los criterios, ayer antagónicos, hoy marchan del brazo. *Faxit Deus*. Por lo que se explica el veterano escritor, hanse salvado los abismos que se tenían por insalvables entre los diferentes grupos que se metían con esa acción social, en la que se daban buenas intenciones; la prudencia no se despilfarraba y los entusiasmos atronaban los ámbitos nacionales y aun los extranjeros. Figura representativa de esos apóstoles sociales fué el recientemente fallecido don Juan Francisco Correas, cuya actividad, mejor cimentada en lo teórico y en lo práctico y moviéndose desembarazadamente, ¡qué victorias hubiera ganado en sus andanzas por el campo español!

Apremiante resulta la acción social, singularmente la profesional. Muchos, muchísimos obreros, desengañados por la octobrada, anduvieron y andan desorientados y perplejos y no ven o ven a mala luz sindicatos antimarxistas con más dosis de profesionales, que de confesionales, a los que acogerse y con los que amparar sus derechos y en los que hallar normas para sus deberes. De esa indecisión, de tal desamparo, se aprovechan arteramente los contratistas de la revuelta, a los que sirven de coadjutores, pongamos por modelos, la Federación patronal de alquiladores de taxis, que ha nombrado abogado a D. Jeróni-

mo Bujeda, bien metido en la revuelta de Octubre pasado. A la misma birlada cabe agregar aquellos sobre los que zumban estas frases de Fernández Ladreda: «Los obreros, que han sido revolucionarios, entran al trabajo con toda libertad, mientras los que permanecieron en el orden y ayudaron a las fuerzas públicas, aún no trabajan».

Fundados en que no se celebró, como se preparaba, el aniversario del Octubre tremebundo, creen muchos que entre los obreros no hay ambiente revolucionario. Error mayor de marca es este, ya que, si el Gobierno hubiera fallado en sus preparativos, sabe Dios lo que lamentaríamos. El día en que se entregó la bandera a las Guardias de Asalto, en el desfile apenas se los aplaudió, y al brindar, en la corrida de toros de la tarde, un espada el toro al jefe de Asalto, más de la mitad de los espectadores prorrumpió en silbidos y vociferaciones protestantes. Los cabecillas marxistas y comunistas mantienen al rojo cereza odios y rencores.

Políticos que se apellidan de Centro y de Derecha, aupan a Pestaña, medio hundido su prestigio nefasto de los turbulentos y sanguinarios días del Noy del Sucre. Peyró, lugarteniente despierto de Pestaña, suda y resuda en unir y cotizar la actividad política de C. N. T., F. A. I. y Alianza Obrera, lanzadas por el plano pendiente de la persecución implacable que las consagraban los escamots de Badía y Dencás. Pero ¿en qué laboratorio se preparará el ácido que disuelva las terminantes acusaciones de cobardía, lanzadas contra Alianza Obrera por lo de Octubre? Con el estruendo de tren artillero, rodando sobre piso embovedado, suenan y resuenan estas cifras, que recojo de «Trabajo»: desde 1917 al 33 C. N. T. cotizó 475 millones de pesetas y por huelgas perdieron los obreros jornales que suman más de dos mil millones de pesetas.

Todo ello quedará al margen, ha quedado ya, porque la III Internacional, por boca y manos de Dimitroff, ha puesto en su rumbo la parte más juvenil, desaforada del socialismo español, y que ya muerde en un confite con casi todas las federaciones regionales comunistas, anarquistas y sindicalistas, todas prontas a la revolución social por la fuerza. Por Setiembre decía Portela Valladares que era muy delicada la situación del orden público y el flamante ministro de la Gobernación denuncia que se conocen y vigilan todos los manejos extremistas.

Fuí aparrando hojas, que se reparten con prodigalidad por Madrid, y de lecturas hechas en ciertos libejos ultrarrojos, saco los datos que van a seguida: toda la ralea rebeldiza y revolucionaria, agrupada por mandato del VII Congreso de la III Internacional comunista, EXIJE a todo gobierno de frente único la implantación de estas *fundamentales* reivindicaciones: control estatal de la propiedad privada de los Bancos; desarme y disolución de soldados, guardias civiles, de seguridad y de asalto; limpia de los hombres puestos en

las administraciones del Estado y de empresas particulares; prisión preventiva de ministros, gobernantes, jueces, magistrados, agentes de la autoridad, etcétera, etc., culpables de *haber reaccionado* contra los grupos de combatientes activos de la revolución y autodefensa marxista; llenar al día fichas de antimarxistas notorios en previsión de las *necesarias depuraciones*. En resolución, *el muera el que no piense igual que pienso yo*. A todos los políticos, barridos por el sufragio, les aseguran el triunfo en determinadas circunscripciones, siempre que se alíen con los del frente único; les dan normas demagógicas para establecerse perpetuamente en el Poder, presionar y forzar al Parlamento a que legisle una serie de medidas desamortizadoras de tierras y capitales con las que atraer a obreros y campesinos, los cuales, debidamente agrupados, ejercerán el *terror individual y colectivo* contra los diputados opuestos a la demagogia comunista.

MEMORIA DEL FISCAL DE LA
REPÚBLICA.

El Presidente del Tribunal Supremo en el discurso de apertura de los tribunales pidió, *con suma necesidad*, una ley que defienda la independencia de la justicia civil y criminal. A siete mil ascendía el máximo de la población carcelaria en la Monarquía y en los días que corren sobrepasan de los veinticinco mil. Escuchemos al Fiscal de la República: «Continúa estacionaria la endemia nacional delincuente contra las personas y la propiedad; son la vida del hombre y sus bienes valores en baja constante ante las prédicas disolventes que intoxican las inteligencias sin cultivo; al matonismo, en cierto modo libre, y a la majeza juvenil de antaño substituyen hoy el pistoleroismo avieso y cauto, el asesinato a mansalva, el atraco cobarde y el robo con violencia, que hasta en regiones como Vitoria, en que era desconocido, va tomando carta de naturaleza. Tanto como la vida y la propiedad se han despreciado los principios de autoridad y de orden, y ello se traduce en esa fronda delincuente de atentados, desacatos, sediciones, etc. El afán de lujo, la impunidad sistemática que el Jurado asegura, la baja en los predados de moral, dan aumento a los delitos de malversación de fondos públicos. El impudor y el equivocado concepto de los derechos femeninos redundan en baja de los delitos contra la honestidad, ya que si su perpetración no disminuye, en cambio va cesando el afán de perseguirlos por parte de los ofendidos. En la estadística aparecen a veces enmascarados los delitos, pues el asesinato y el robo vulgarísimos se llaman ahora delitos sociales y políticos».

En la perpetración de los eufónicamente apellidados *crímenes sociales*, se echa mano de los menores de edad para así burlar o atenuar el fallo de la justicia, porque nuestra legislación penal, concede trato de favor a los menores y rebaja las penas en un grado a los menores de diez y ocho años y a los que no llegan a los diez y seis convierte punto menos que en impunes.

DEL MUNDILLO CIENTÍFICO. A los metidos en tareas pedagógicas ruego y mandarí, si a tanto alcanzara mi poder, que visitaran y estudiaran el colegio madrileño de la Paloma, en el que 700 niños desamparados, y a los que en el bienio nefasto se inoculó virus revolucionario, han sido ganados a la buena causa por el régimen paternal católico del Sr. Canto, pedagogo cien por cien, y rinden sazonados y copiosos frutos de una experiencia pedagógica desconocida, mas verdadero es, poco usada en España. Viven y obran los alumnos en pleno sistema de autarquía, muy discretamente vigilados por los profesores, con lo que en los colegialillos nació, creció y granó un muy despierto y afirmado sentido del deber por el deber. Cada grupo, al irse de verano, redactó un tratadito deontológico, aceptado, firmado y sancionado por los mismos *peques*, en cuyas almas diríase que reviven los anhelos de aquellos madrileños del siglo XIII, los cuales se daban el «Fuero Viejo», con la sencilla y poco protocolaria anuencia de Alfonso VI. A cada grupo de colegiales ha concedido una parcela de terreno cultivable—7 por 20 metros—convertida ya en coto social y colectivo en colaboración con el Instituto Nacional de Previsión, en cuyas cartillas ingresa, a nombres de los hortelanos respectivos, el valor de los productos agrícolas que el Colegio compra a precio del mercado.

Frente a esta maravillosa y alentadora paidología y sistema educativo y cultural, un dejo de tristeza queda en el espíritu, viendo y considerando la ineficacia de las bombeadas «Misiones pedagógicas», las cuales despilfarraron en el año pasado 800.000 pesetas; de ellas 75.000 consumió la burocracia; 10.000 el imprimir una fementida e hinchada Memoria de la obra llevada a cabo; 270.000 se malrotaron en una Biblioteca, recuérdese que la Biblioteca de la Universidad Central tiene asignadas 15.000 pesetas anuales. Veamos el *manjar espiritual* que se ha propinado y consideremos las *normas pedagógicas y culturales* que presidieron la compra y reparto de libros a los campesinos. Devillet, «Principios socialistas»; Kautski, «La defensa de los trabajadores»; Bebel, «La mujer en el pasado, en el presente y en el porvenir»; Engels, «Origen de la familia y de la propiedad». Entre las cuarenta y nueve obras novelescas diseminadas cinco son de Tolstoi, tres de Andreiev y una de Dostolewski; La Iliada, La Odisea, tragedias de Sófocles, dramas de Shakespeare, «Los espectros», de Ibsen; libros de Remarque, Anatole France, Oscar Wilde...

El VI Congreso Internacional de Entomología dió principio el 8 de Septiembre en el salón de la Residencia de Estudiantes. Asistieron como sujetos activos unos cuatrocientos profesores entomólogos canadienses, norteamericanos, suramericanos, belgas, alemanes, checos, egipcios, franceses, holandeses, ingleses, italianos, polacos, rusos, suizos, filipinos... Con legítimo orgullo

y desbordante complacencia vi la apretada y calificada falange de entomólogos españoles, formados en las expertas manos del Sr. Bolívar, que presidió el Congreso con aquel soberano acierto y autoridad científica, confesados, loados y agradecidos por los congresistas, quienes cebaron sus aficiones en las vertientes guadarrameñas, en los campos andaluces y las faldas del Teide.

En el edificio de Senado tuvieron lugar las sesiones del X Congreso de la Historia de la Medicina. Hubo, como lo exigía la justiciera verdad histórica, muchos y muy expresivos discursos acotando la eminencia a que llegaron los médicos españoles en la Patria y en las Américas y Filipinas. La Exposición de libros, manuscritos, material e instrumental médico-farmacéutico fué llamativa y aleccionadora; lindas y evocadoras las maquetas reproduciendo hospitales españoles; boticas hispano-arábigas; la Hermandad del Refugio; la Ronda de pan y huevo; los sanitarios nacionales y coloniales; los camilleros madrileños, entre los que se veía a Lope de Vega... En pasmo admirativo sumían a los visitantes las espléndidas y artísticas vitrinas repletas de instrumental quirúrgico y operatorio, elaborado en la fábrica de Armas de Toledo. El gobierno filipino y la Universidad de Sto. Tomás en Manila regalaron a la Biblioteca Nacional, y se presentó en la exposición de Medicina, unas magníficas y apropiadas colecciones. Se clausuró el Congreso, cuya presidencia ostentó el Dr. Marañón, con una solemne y aparatosa colación de grados al estilo antiguo complutense.

Con idéntico aparato escenográfico y espectacular celebró C. E. U., cuyo rector es el Sr. Marqués de Lozoya, la apertura de su curso académico. Por cierto que este año no hubo en Universidades, Institutos y Normales la consabida apertura del curso, y hasta son contadas las universidades que dieron principio al año escolar. Los estudiantes andan revueltos como los diplomáticos en la babilónica Ginebra.

El centro de Estudios Universitarios—Apartado 466, Madrid—ha establecido secciones de Derecho, de Historia y de Letras para los jóvenes que hayan de examinarse en las disciplinas respectivas y cursos preparatorios de las tres Facultades en la Universidad Central.

Bajo el rectorado del Marqués de Lozoya se desenvuelve el curso actual en el Centro de Cultura Superior Femenina—Padilla, 19, Madrid—con arreglo al siguiente plan de enseñanza:

Estudios para las Facultades de Derecho, Filosofía y Letras, con su sección de Pedagogía, Farmacia, Ciencias exactas, físico-químicas y naturales. Bachillerato intensivo. Latín, griego, árabe, hebreo, etc. Francés, inglés, alemán, ruso, etc. Comercio, Magisterio, Ciencias del hogar, Corte y Confección, Taquigrafía, Contabilidad, Enfermería, Arte y otras materias de gran utilidad para la mujer. Cultura superior religiosa, obligatoria para las

alumnas y abierta para cuantas personas quieran participar de ella. Comprende: Apologética, Teología, Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia.

Las alumnas trabajan diariamente en los laboratorios y seminarios bajo la dirección de un profesorado de altos prestigios. La dirección técnica está a cargo de catedráticos, académicos y personalidades eminentes.

La Liga femenina de orientación y cultura—Mayor, 70, Madrid—desarrolla sus actividad en «ambiente de feminidad, de orden, de cultura, de piedad y de apostolado»; ingreso en la Universidad y Normales; asignaturas de las Facultades de Ciencias, Farmacia, Filosofía y Letras.

Todos los Centros susodichos quitan muchos quebraderos de cabeza a los padres cuidadosos de la instrucción y educación de sus hijos estudiantes.

EL TERCER CURSO DE OTOÑO DE LA ASOCIACIÓN FRANCISCO DE VITORIA. La Asociación Francisco de Vitoria y el Instituto de Derecho Internacional del mismo nombre de la Universidad de Salamanca, han organizado el Tercer Curso de Otoño, desde el 21 de Octubre al 9 de Noviembre, con arreglo al siguiente programa:

«Nociones actuales de Derecho Internacional, que se encuentran en germen en la obra de Vitoria» (cinco lecciones), por M. Louis Le Fur, profesor de Derecho Internacional en la Universidad de París y vicepresidente del Instituto de Derecho Internacional.

«La doctrina de la Revolución francesa sobre la organización internacional» (cinco lecciones), por M. B. Mirkine-Guetzévitch, secretario general del Instituto Internacional de Derecho Público.

«El Padre Luis Molina en el Renacimiento internacionalista de la segunda mitad del siglo XVI. ¿Fué de los que desviaron la corriente doctrinal de la Edad Media sobre la guerra?» (una lección), por R. P. Luis Izaga, doctor en Derecho, publicista y miembro de la Asociación Francisco de Vitoria.

«Teoría de la colonización en Derecho Internacional»: I) Doctrina de colonización. II) Procedimientos. La colonia propiamente dicha. III) El protectorado colonial; esferas de influencia; arriendo en largo plazo; cesión en administración. IV) Teoría del mandato de tutela. V) Práctica del mandato de tutela (cinco lecciones), por D. Luis Sela y Sampil, catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Oviedo.

«Valor de la idea de «comunicación» en el Derecho de gentes, en el público y en el privado, según la mentalidad española clásica: Vitoria y Vives» (una lección), por don Wenceslao González Oiveros, catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Salamanca y ex director general de Enseñanza.

«La noción de reciprocidad en los tratados de Derecho Internacional privado» (cinco lecciones), por M. J. P. Niboyet, profesor en la Facultad de Derecho en la Universidad de París, profesor en el Instituto de Altos Estudios Internacionales y miembro del Instituto de Derecho Internacional.

«El problema de las fuentes de Derecho de gentes en la doctrina de Vitoria y la jurisprudencia internacional» (cinco lecciones), por M. A. von Verdoss, profesor en la Universidad de Viena y miembro del Instituto de Derecho Internacional y de la Asociación Internacional «Vitoria y Suárez».

«Las sanciones internacionales, según las ideas de Vitoria y Suárez» (una lección).

«Las sanciones internacionales en el cuadro de la Sociedad de Naciones» (una lección), por don Manuel Lasala y Llanas, catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Zaragoza, miembro honorario de la Academia Nacional de Jurisprudencia y Legislación.

«El Derecho social en el Tratado de Versalles» (cinco lecciones), por M. Georges Scelle, profesor de Derecho Administrativo en la Universidad de París.

«La cuestión de Etiopía» (cinco lecciones), por el doctor don Camilo Barcia Trelles, catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Valladolid, profesor de la Academia de Derecho Internacional de la Haya y miembro de la Asociación Francisco de Vitoria.

«Las inteligencias regionales en Europa: El fracaso de la idea pan-europea y las relaciones de uniones restringidas (Pequeña Entente. Uniones báltica y báltica)» (cinco lecciones), por don Adolfo Mieja, catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Santiago de Compostela.

«El orden jurídico y la concepción racionalista de Derecho de gentes: La vuelta a Vitoria» (dos lecciones), por don Jesús Esperabé de Arteaga, doctor en Derecho, profesor de Derecho Internacional público y privado de la Universidad de Salamanca y secretario del Patronato de Derecho Internacional Francisco de Vitoria.

En los días en que redactamos nuestra crónica se está desarrollando el programa que acabamos de referir.

LA SEMANA PRO SEMINARIO. Ha sido convocada por el Excmo. Primado en su ciudad de Toledo para los días 4-9 de Noviembre, con el fin de hallar remedio a una apremiante necesidad de casi todas las diócesis de España. De esta necesidad en lo que atañe a la de Toledo, así como de su remedio, dice así en el anuncio de la Semana el Prelado toledano:

«Aspiramos a reunir en nuestros Seminarios, como número absolutamente necesario, una comunidad de 200 seminaristas. Y para ello—hemos hecho un minucioso cómputo—necesitamos llenar un presupuesto de sobre 160.000 pesetas anuales, de las que, con nuestros actuales recursos, sólo cubrimos poco más de la mitad. De las 364 parroquias quedan hoy 56 sin curas, habiendo algunos de ellos que cubre el servicio de cuatro parroquias, situadas en parajes solitarios, sin vías de comunicación y a notables distancias. El número de seminaristas va disminuyendo en proporciones alarmantes». Para llevar remedio a este angustioso y gravísimo mal padecido en el arzobispado de Toledo, su Prelado, tras clamar días y días en pastorales, como la que contienen los párrafos citados, ha convocado una «Semana Pro Seminario», en la que se desarrollarán los temas que siguen:

Sesiones solemnes.—1.º «La vocación sacerdotal en su concepto teológico y como elemento providencial en la vida de la Iglesia». Orador: M. I. Sr. don Antonio Pildain.

2.º «La obra civilizadora del sacerdote católico». Orador: Excmo. Sr. don José María Pemán.

3.º «El decrecimiento de las vocaciones Sacerdotales y sus causas». Orador: Excmo. Sr. D. Manuel González, Obispo electo de Palencia.

4.º «Medios de fomentar las vocaciones Sacerdotales». Orador: reverendísimo Sr. D. Pedro Ruíz de los Paños, Superior General de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos.

5.º «La Acción Católica y el fomento de Vocaciones». Orador: D. Angel Herrera Oria.

6.º «La prensa y las vocaciones eclesiásticas». Orador: Ilmo. Sr. D. José Polo Benito.

7.º «La familia como semillero de vocaciones». Orador: D. Severino Aznar.

8.º «Cooperación de la mujer católica a la obra de las Vocaciones». Oradora: D.ª Juana Salas de Jiménez, Presidenta de la Confederación de Mujeres Católicas de España.

Sesiones generales.—1.º Fundación de becas y cátedras.

2.º El Día del Seminario.

3.º Medios de propaganda en la Diócesis.

4.º Cooperación de los maestros católicos a la Obra del Fomento de Vocaciones Eclesiásticas.

5.º Tema de libre elección.

Sesiones privadas para sacerdotes.—1.º Influencia de la conducta moral y de la cultura del sacerdote en las vocaciones.

2.º Medios generales de que puede valerse el sacerdote para despertar vocaciones.

3.º Medios prácticos que ha de emplear el sacerdote para conservar las vocaciones.

4.º Medios de ayudar económicamente al Seminario para que pueda formar debidamente a sus alumnos.

5.º Tema de libre elección.

La Semana se celebra con gran solemnidad y entusiasmo y se espera de

cila grandes frutos, no sólo para la diócesis primada, sino para las demás de España.

TRAZOS POLÍTICOS DE CUATRO
MESES.

Se nota un prometedor y despejado alborar de la vida económica nacional, de lo que es síntoma inconfundible la entrada de

capitales extranjeros. Despunta esa aurora por la decisión y energía y austeridad del Gobierno, respaldado por las imponentes concentraciones de Medina, Alcala, Salamanca y Santiago, donde Gil Robles y Lerroux definieron con frases rotundas, como la enunciación de un postulado, sus propósitos de gobernar con la mira puesta en el bien común, ante el que cederán, por las buenas o por las malas, todos los intereses de egoísmos, partidos y enchufistas. Con todo ello el dinero, que es tan asustadizo y reservón, abre el pecho a la esperanza eufórica.

Desde Octubre a Julio aprobó el Parlamento 183 leyes, algunas con envergadura como estas: Presupuestos, Restricciones, Paro, Reforma de la reforma agraria. Como el español contemporáneo no impone ya sus leyes allende las fronteras, aquende, si manda, abruma con ellas a los subordinados, los cuales se proveen de marrullerías con las que hacer su democrática gana, cuyo exponente es ensañarse con las ordenanzas municipales.

No hay injusticia tan heridora como la *justicia desigual*. En la memoria de las gentes reviven los grandes criminales de atentados sociales y políticos en la octobrada, impunes todavía—probablemente impunes para siempre—, porque los mismos que embadurnan las paredes con letreros reclamando amnistía y clamando por la abolición de la pena de muerte, cuando los de su birrada son los comprendidos en esas *justicias legales*, tienen la pistola pronta para dispararla, contra las autoridades que, por imperativo categórico de la ley, imponen penas de muerte y de cadena más o menos perpetua.

Para el llamado «Día rojo» había planeada una escabechina: autoridades y fuerza pública se matarían a granel; los incendios de edificios, campos y vehículos estallarían por todas partes con el empleo de líquidos inflamables, cuyo incendio se graduó automáticamente, como se había hecho en varios trenes de mercancías y de viajeros. La Providencia especial, que me parece hay para España, permitió que todo se descubriera y se tomaran medidas para hacer imposibles tantas barbaridades de selva extremista. La fuerza, armada hasta los dientes con fusiles-ametralladoras y ametralladoras, desfilaba en fila de a uno y distanciados, con orden implacable de acabar con toda agresión y resistencia armada. Gracias a Dios, los rojos resultaron amarillos, y no hubo cosa notable que lamentar.

Al rojo cereza anduvieron los ímpetus rebeldizos, en los que soplaban si-

intermitencia los folletos y hojas en sorda y continua propaganda de rencores enfebrecidos y odios africanos, que sueñan con truculento desquite por lo de la octobrada. Los partidos de izquierda andaban emperrados en que no reinara paz en España durante las vacaciones parlamentarias y para eso alcanzar, solapada o paladinamente, con la voz y con el gesto, sembraron conspiraciones, en cuyas turbias aguas esperaban pescar el poder del que viven deshauciados. Todo se les vuelve hacer mimitos y carantoñas a los socialistas, envalentonados y audaces como nunca, ya que a las barbas de los propios Ministros de la Gobernación y de Trabajo impusieron a los patronos «de la piedra y del mármol», vaya como signo, dejar en manos del Sindicato marxista «el juzgar y castigar a los obreros de sus talleres respectivos y que se comprometan al acatamiento en lo futuro de los acuerdos y costumbres de la organización socialista». Sigue el monopolio tiránico del socialismo, actuando, implacable, sobre patronos y obreros, a los que ametralla, como sucedió en Zaragoza a primeros de Agosto, si en ellos nota la viril resolución de emanciparse. ¿Para qué hay en el Código penal el título que sanciona las coacciones ilegales y a qué papel sirve el artículo 488 del mismo Código?...

Gil Robles, pese a los atentados que contra él se encarnizan, como el afortunadamente frustrado cuando regresaba de las maniobras militares en Asturias, se enfrenta gallardo y sereno y rotundo con las bravuconerías socialistas, cuyas organizaciones, pujantes y mangoneadoras, deshace de un plumazo en las fábricas militares y prohíbe en absoluto a sus obreros sindicarse en ninguna asociación de tipo obrerista. Si ese capitalísimo decreto se extiende a los obreros de las fábricas militarizadas, por las leyes del 1 y 4 de Julio, la triste y dolorosa experiencia de Octubre no será pérdida para la vida nacional.

Se nota que, discurseando en mítines, Azaña, Casares Quiroga, Martínez Barrio y Sánchez Román, se ha esfumado el auditorio netamente republicano; obedece este fenómeno a la táctica impuesta por el VII Congreso de la III Internacional, celebrado en Moscú por Julio y que dice así: «Aglutinar al rededor del Marxismo combatiente todos los partidos impregnados de ideología democrática, aun aquellos que en sus métodos de acción difieran del marxismo comunista y sean burgueses». A ese Congreso asistió, en nombre y representación del Socialismo español, Alvarez del Vayo. Ya comenzaron las confabulaciones en Grecia, Inglaterra, Bélgica, Checoslovaquia y, singularmente, en Francia, donde se dieron estallidos sovietistas, a los que apenas si lograron dominar las fuerzas del Ejército y de la Policía (¿prudentes, simpatizantes?)... Rutan mucho los enjambres marxistas españoles. Hoy retiraría el Sr. Portela Valladares la frase que se le escapó a últimos de Julio: «Cuatrocientas personas no más son las que perturban en España».

La trama revolucionaria iba muy adelantada en el telar, cuando dió con

los hilos la policía barcelonesa y alumbró el plan de un amplio y movimiento extremista que debía ser apoyado desde el Extranjero. ¿Sería esta la etapa de «sangre y de terror como jamás la hubo y que se desencadenará sobre España», como tuvo la avilantez de ventolear Sánchez Román?

Los consejeros de la Generalidad fueron condenados a treinta años de reclusión e inhabilitación para cargos públicos, aunque sea por elección. Cancelese también, con cuatro penas de muerte la página de Turón, la más bochornosa de la macabra odisea asturiana. Ya embadurnan las fachadas de muchas casas madrileñas letreros, que entre la estrella de cinco puntas, el martillo y la hoz, reclaman: «Manifestáos por la amnistía. Abajo la pena de muerte. En cambio los compañeros del ejemplar ciudadano el chofer Plaza, no cotizaron en favor de la madre anciana, ni siquiera asistieron al entierro. Para los asesinos todo el matalotaje de la compasión filantrópica; para las víctimas de ellos, ni una palabra.

FORJADORES DE LA GRANDEZA
PATRIA.

Bien cabe llamar así a los Sres. Gil Robles y Lucia, cuyas altísimas dotes de captación racional y educación austera de las gentes

culminaron en la espléndida epifanía de Salamanca, Medina del Campo y Valencia. En un mismo día juniero, achicharrante por los ardores caniculares, movilizaron y reconcentraron más de 200.000 afiliados, gentes de pueblos agrícolas, mineros e industriales; gentes, digo de parcas y caseras ambiciones y de grandes anhelos de paz, justicia y trabajo; sostenidas por la misma fe en el mismo ideal; confesoras de los principios que rigen el gobierno cristiano; dóciles a la mano directora, dura en el castigo de deslealtades, felonías, traiciones y cuchareteos; firme y suave dirigiendo y rigiendo a los hombres de buena voluntad y adoctrinadora conciencia insobornable.

Las cenizas de Isabel la Católica y de Jaime el Conquistador se estremecerían de gozo oyendo el oceánico rumor de las multitudes, su voz entera y conciliar, empapada en lágrimas de emoción por la presencia de lo sublime, respondiendo al Jefe, que reclamaba bajo juramento prestado ante Dios y la Patria: «Ni marxismo destructor, ni capitalismo egoísta; sacrificarlo todo por el ideal; perdonar a los enemigos y continuar indeclinablemente por el camino recto al próximo oasis donde reposa la salvación de España».

«Un hombre nuevo, un hecho nuevo en la Política española», ahí queda encerrada la impresión del centenar de corresponsales que los grandes rotativos franceses, belgas, ingleses, alemanes, italianos, austriacos y americanos destacaron a Valencia, Mestalla y Medina del Campo. Todos convenían en que el desfile de aquellos miles y miles de oyentes, colocados pecho con espalda, organizado por los italianos o por los alemanes, maestros acreditados

en desfiles espectaculares, hubiera sido algo pasmoso, imponente y enardecedor. Frente a estas enormes y nunca en España vistas concentraciones de partidarios, nada suponen, nada pesan, nada valen las bizantinerías de izquierdas y derechas, porque dijo el Sr. Lucia: «El que esté conforme con nosotros que nos siga; el que no lo esté que nos deje. El número interesa al éxito, pero no interesa al deber. Para el que nos siga, nuestra gratitud de hombres. Para el que no nos siga nuestro respeto de caballeros y nuestra caridad de cristianos». De uno a otro confín rafaguean prometedores y esperanzadores, como relámpagos perennes, estos artículos de fe política profesada por un pueblo puesto en pie: SALVAR AL PAÍS MEDIANTE EL ORDEN Y LA DISCIPLINA. LA SANGRE PARA LA PATRIA Y LA VIDA PARA DIOS.

Esto ello sólo se alaba: En Medina los Guardias de Asalto estaban sentados entre los concurrentes, comiendo y hablando como buenos camaradas, porque no hubo ni un grito punible, ni un alboroto, ni una mala bofetada.

El domingo anterior a esa extraordinaria movilización de Medina y Valencia, Salamanca dedicó un notable homenaje a Gil Robles y Casanueva, sus hijos preclaros. En el acto político resonaron voces sinceras, claras y firmes, anunciadoras y ratificadoras de la estrecha alianza y fundada solidaridad entre Gil Robles y Lerroux. Este, quince días más tarde, en Mestalla se caló un si no es precipitada e infantilmente, el morrión, acción corregida paladina, mente el 4 de Agosto en Pontevedra, confesando a todo pulmón, con regocijo del auditorio, los beneficios incalculables que a España presta la colaboración de la C. E. D. A., de la que han salido ministros inteligentes.

Gran resonancia tuvieron los discursos pronunciados por el Sr. Gil Robles en Santander y Santiago. En ellos dejó remachado que la C. E. D. A. exige la reforma de cuanto en la vigente Constitución hiere y choca a las ideas religiosas. El convenio ministerial encerraba el *programa mínimo reformista* aceptado por los partidos gobernantes, como lo recalcó Lerroux en Montemayor y en Barcelona, desde cuyas tribunas apuntó la próxima retirada suya de la política activa y la excisión existente en el partido radical histórico.

No hay por qué ocultarlo: fueron muchos millares los que asistieron al discurso de Azaña, orillas del Manzanares. La perorata defraudó a la mayoría de los espectadores. Sin comentar lo oído, salieron del campo los oyentes, aplanados por aquella verborrea plúmbea y artera. Apenas si resonaron aplausos y la más clamorosa ovación se la llevó el gato del Ateneo, que asistió enjaulado—¿como símbolo de una política, de una actuación?—Hubo gran parada de retratos, pendones, insignias, letreros y berridos separatistas, marxistas, comunistas, anarquistas, todo el «nexus concupiscentiarum» del bienio y de la octobrada. ¿De qué Banca israelítica, masónica o soviética salieron los miles de pesetas que importaron los viajes de los 20 000 especta

dores venidos de provincias y a los que salió el viaje por friolerillas como a la de Barcelona: diez pesetas ida y vuelta?...

Al mismo tiempo que Azaña en Madrid, Gil Robles en San Sebastián dió a la Derecha Vasca Autónoma una enjundiosa lección de Derecho Político, clara, ceñida, normativa y formativa de la personalidad de la Patria y de las Regiones. Con ideas y palabras de catedrático, auscultó, diagnosticó y recetó a las aspiraciones regionalistas, a las que quiere autárquicas, mejor que autónomas. Percatado de la gravedad del frente único revolucionario, formado en Madrid por cuantos rinden sus inteligencias y voluntades a poderes extranjeros, que se encargan de satisfacer los apetitos de pasiones desaforadas, Gil Robles defendió la formación de un partido contrarrevolucionario y la propuesta se acogió con aclamaciones vibrantes.

GALERÍA DE CELEBRIDADES. Ha sido promovido al Arzobispado de Santiago el Obispo de Pamplona, Excelentísimo Sr. D. Tomás Muniz Pablos. Para la sede navarra ha sido consagrado el P. Marcelino Olaechea Loizaga, Salesiano. Para Vicario Apostólico de Fernando Poo se consagró el P. Leoncio Fernández, C. M. F.

Fué aprobada por unanimidad la ponencia del Sr. Yanguas Messia: «Los conflictos de leyes en los contratos de trabajo», que presentó al Instituto de Derecho Internacional de Luxemburgo. En París, a la consulta que se le hizo, respondió que el canal de Suez no puede ser cerrado a los barcos mercantes y de guerra italianos, si se cumplen las leyes internacionales que regulan aquel tráfico.

Invitado por los Centros hispanófilos de Oslo, Estocolmo y Copenhague dió sendas conferencias y muy aplaudidas sobre Goya y el Greco, D. Antonio Casal, afamado crítico y sólido historiador de Arte.

Triunfó clamorosamente en el concierto de órgano con música española de los siglos XVI y XVII, el maestro Musset I'errer, organista de la catedral de Barcelona, tocando en el magnífico órgano de la iglesia del «Vieux Bruxelles», concierto organizado por la Exposición Internacional de Bélgica.

D. José Ramón de Orué y Arreguí, profesor en la Universidad de Valencia, en la Academia de Derecho Internacional de la Haya, tuvo un curso de cinco conferencias desarrollando «El regionalismo en la organización internacional», asistiendo más de 300 personajes de nacionalidades distintas. La novedad y actualidad del tema y la competencia densa del conferenciante despertaron sumo interés y el catedrático español fué tan aplaudido como atentamente escuchado y ansiosamente preguntado.

Por el imperativo categórico de la edad ha sido jubilado, en Mayo último, D. Ignacio Suárez Somonte, cuando de asiento estaba en la plena madurez

ideológica, con gran vigor en el corazón, claridad en las ideas, firmeza en el juicio, circunspección en el consejo, ejemplaridad en la conducta profesional e individual, plasmando así el ideal del catedrático: «El hombre sabio abrazado estrechamente al hombre bueno», como decía el jubilado en su discurso del homenaje tributado por sus incontables alumnos y amigables conmlitones docentes. Cumple hospedar en estas páginas estas ideas del Sr. Suárez Somonte, fruto sazonado de sus cincuenta y cuatro años de enseñanza en colegios particulares e institutos de segunda enseñanza, entre ellos el del Cardenal Cisneros, que elevó a una envidiable altura pedagógica, pocas veces igualada y nunca rebasada por esos centros docentes. «Una buena orientación en la enseñanza y un discreto empleo del castigo valen mucho más que los mejores programas y libros de texto. Las maneras amables, la complacencia y hasta la debilidad en las sanciones, en la educación de los pequeños, acompañadas de los debidos rigor y energía cuando en ellos asoma la reincidencia o la contumacia, han obtenido mejores frutos al final del curso que la destemplanza y el castigo continuados, porque es virtud de nuestra raza rebelarse ante la dureza en la sanción y ceder siempre ante la bondad y el cariño. Cuando se habla de crear un cuerpo de examinadores yo pienso que no saben lo que piden. Yo exigiría dos condiciones a esos miembros del supuesto Tribunal: ser catedrático y haberse dedicado de por vida a la enseñanza y la de ser padres de familia. Por la primera sabrían lo que es un examen; por la segunda, llegarían a conocer el alma de los niños».

Don Manuel Gómez Moreno abandona también la cátedra, por jubilación mecánica, que priva a la Universidad española de uno de sus limpios y consolidados prestigios. Indiscutible maestro y acertado renovador de la Historia del Arte español y autoridad acatada en la Arqueología arábica por su preparación estudiosa y a fondo, su tesón docente y formativo abrió en la Universidad Central, cauce amplio y desembarazado por el que discurren a su talento la mayoría de la gente joven española, que se afana en esclarecer y dejar a buena luz nuestro patrimonio artístico.

El Sr. Aledo, ingeniero destinado en la Constructora Nacional de Maquinaria eléctrica, planeó, presidió la ejecución y remató la instalación de ese prodigio de la ingeniería eléctrica, producto enteramente nacional, y que se llama ARTABRO, destinado a la expedición amazónica, primer buque español con toda la propulsión eléctrica, y cuyo mecanismo es tan perfecto que no le llegan en perfiles las casas extranjeras, años ha consagradas a esta especialidad. Que no vengan la desilusión, la atonía, las envidiejas a entibiar y matar los arrestos de ese benemérito español, cuya actividad, aplicada en la construcción naval mercante y militar, redondea en parte muy considerable el punto neurálgico del combustible nacional.

El diario de la noche «Ya» viene publicando unas fotos sencillas, dispuestas así que se perciban en relieve, sin aparatos y con un leve aprendizaje las fotografías, dibujos y proyecciones animadas, en cuya empresa se venía laborando desde 1853, y que ha descubierto y fijado don José Estevan Clavillar, coronel de Ingenieros, en cuya Academia durante veinticinco años ha explicado la Geometría descriptiva y la Perspectiva.

FR. ANTONIO CARRION O. P.

Madrid. Atocha. Octubre, 1935.

COLOMBIA

SEGUNDO CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL.—Uno de los acontecimientos que más ha conmovido el espíritu católico del pueblo colombiano en el presente año, sin duda alguna, ha sido la celebración del II Congreso Eucarístico Nacional. En el año de 1932, los Prelados de Colombia, hallándose reunidos en Bogotá, en Conferencia episcopal, palpando y viendo los grandes males morales que con incontenible rapidez se iban propagando en todas las esferas sociales del país, unidos al ateísmo y a la indiferencia religiosa que se apoderaban de la niñez y de la juventud, bajo el deslumbrador rótulo de progreso y civilización; y contemplando un no lejano porvenir preñado de grandes desastres para la Iglesia colombiana, volvieron llenos de confianza sus ojos a Jesucristo, y le hicieron el siguiente voto: «Sacratísimo Corazón de Jesús: los Prelados de la Conferencia Episcopal, postrados ante Vuestra Augusta Presencia, os ofrecemos como homenaje especial de reparación y de supplica, y en forma de voto, para implorar vuestra especial protección en las difíciles circunstancias en que se halla nuestra Patria, promover la celebración de un Congreso Eucarístico Nacional, en alguna de las ciudades de la República, con piadosos ejercicios en todas las parroquias; homenaje que se hará en el lugar que se determine de común acuerdo».

LUGAR DEL CONGRESO.

Medellín, una de las ciudades más importantes de la República, fué la escogida para la celebración del II Congreso Eucarístico Nacional; la ciudad de Medellín tiene más de 120.000 habitantes, y goza de todas las comodidades modernas; es capital del Departamento de Antioquía, que tiene un millón de habitantes, profundamente católicos, y por razón de su constancia y energía en el trabajo y en el progreso de su Departamento, son llamados en todo el país, *los yankis colombianos*. Señalados los días 14, 15, 16, 17 y 18 de agosto de 1935, para tan solemne homenaje a Jesucristo, el Excmo. Sr. Arzobispo de

Medellín pasó una circular al pueblo colombiano, anunciando tan fausta fiesta, en la que decía: «abro mi corazón y las puertas de esta ciudad devota de Nuestro Señor Sacramentado, para que El sea glorificado en el Misterio Adorable y se digne bendecir a Colombia que tanto sabe amarlo». El corazón de los católicos se encendió en amor a Jesús Sacramentado, y todos esperaban con ansia la celebración de esta nueva pascua; entre tanto Medellín trabajaba sin descanso en los preparativos y en la organización; todos los miembros de la sociedad medellinense tomaron parte muy activa y contribuyeron con generosidad para los gastos que demandaba tan augusta fiesta.

Al cumplirse la fecha señalada, se dieron allí cita veintiocho preladados de Colombia, los arzobispos de Lima, Quito y Panamá, gran número de sacerdotes y representaciones de comunidades religiosas, eminentes médicos, juriscultos integérrimos, literatos y poetas, y un extraordinario número de fieles, venidos de todos los puntos de República

PROGRAMA DEL CONGRESO. En el Campo Eucarístico se desarrolló un selectísimo programa. En la imposibilidad de copiarlo, y haciendo caso omiso de las Conferencias de eminentísimos oradores eclesiásticos, nos limitaremos a mencionar las Conferencias de prestigiosas personalidades seculares, que son de gran valor, más que todo, por ser la confesión más elocuente de fe y amor a Jesucristo, hecha por los que muy bien podemos llamar la aristocracia de la sangre, de la cultura y de la intelectualidad del pueblo colombiano. He aquí los temas: *La igualdad social cristiana y la Eucaristía*, por el ilustre abogado, doctor Gonzalo Restrepo Jaramillo; *La Eucaristía y la Civilización*, por don Rafael Maya, literato y periodista de primer orden; *El Epinicio de la Paz*, canto épico, por Aurelio Martínez Mutis, poeta laureado; *La Eucaristía y la Educación*, por don Antonio Llanos; *La Eucaristía y la Patria*, por don Oscar Terán; *Canto a la Eucaristía*, por don Ricardo Nieto, poema lleno de bellezas poéticas. Con broche de oro clausuró las conferencias y piezas literarias de los oradores seculares, el doctor Victor Andrés Belaunde, ministro plenipotenciario del gobierno del Perú en Colombia; el tema fué: *El Cristo de la fe y el Cristo de la literatura*; durante hora y media, ante una multitud de más de 300.000 personas, habló el doctor Belaunde con tal unción, elocuencia y profundidad de doctrina, que nos parecía estar oyendo a uno de los más elocuentes apologistas del Cristianismo; la multitud lo aplaudió con delirio y al descender de la tribuna le tributó una gran ovación.

COMUNIONES OFICIALES EN EL CAMPO EUCARÍSTICO.

Entre los actos más conmovedores del Congreso, ocupan lugar preeminente las Comuniones oficiales en el Campo Eucarístico; el segundo día fué destinado para los niños, y se le llamó el *día blanco*; brillante y hermoso como la inocencia amaneció este día; cuando el sol doraba con sus hilos de oro las crestas cercanas al Campo Eucarístico, 40.000 niños, vestidos de blanco, recibían el pan eucarístico y juraban fidelidad al Dios de sus padres. Los himnos litúrgicos, cantados por millares de voces daban mayor emoción y fervor a tan sublime acto; la República, en su porvenir y en sus esperanzas, estaba allí postrada a los pies de Jesucristo; millares de voces gritaban: ¡¡Viva Colombia católica en la niñez!!

El viernes 16, tercer día, fué señalado para la comunión de mujeres; más de cien mil (100.000) señoras recibieron a Jesús sacramentado; qué fervor, qué recogimiento; allí, la dama de la más alta aristocracia junto a la humilde hija del pueblo, haciendo elocuente manifestación de fe; allí la mujer colombiana, una vez más, protestó querer vivir bajo la égida de la Iglesia Católica y mantener la llama del amor a Jesús Sacramentado en el hogar.

El día 17 fué el de los hombres; en este día comulgaron la Escuela militar, el ejército, de unas mil doscientas unidades y la policía; las bandas de la ciudad y la del Conservatorio nacional, durante la comunión, tocaron el Himno patrio y marchas marciales. Qué emoción ver aquellos rostros, tostados por los calores del trópico, los héroes de las regiones amazónicas colombianas, rendir sus espadas a Jesucristo y recibirlo en sus corazones. Durante todo este día, los sacerdotes que había en el Congreso, se dedicaron a oír las confesiones de los hombres, quienes debían hacer su comunión en el campo eucarístico desde la una de la mañana en adelante, del día 18. Este acto fué sin duda el más importante del Congreso; a las diez de la noche del 17, comenzó la gran procesión de antorchas, partiendo de la plaza de Bolívar en dirección al campo eucarístico, en la que tomaron parte más de ciento cincuenta mil (150.000) hombres, quienes iban cantando himnos eucarísticos y dando vivas a Colombia católica; las bandas contribuían a la grandiosidad de esta manifestación de fe, tocando el Himno nacional, el del Congreso y el Himno pontificio. A las doce de la noche principió la misa pontifical, y enseguida se distribuyó la sagrada comunión a los ciento cincuenta mil hombres allí presentes; ¡qué manifestación tan viva y elocuente de esta inmensa multitud de hombres que públicamente confesaban a Jesucristo y le prometían fidelidad hasta la muerte! Es imposible que desaparezca la fe de una nación en donde tantos corazones viriles se fortalecen con el pan de los ángeles y no se avergüenzan de proclamar a Jesucristo, Rey y Señor de pueblos y naciones. Se cumplirá siempre lo que el pueblo canta: *Del colombiano noble y leal—aqueste grito*

siempre será;—ruja el infierno, brome Satán, la fe en Colombia no morirá. Fuera de los actos oficiales, hubo asambleas para sacerdotes, señoras, caballeros y jóvenes. Merece especial mención la Asamblea de periodistas católicos promovida por el intrépido y aguerrido periodista dominico, fray Francisco Mora Díaz, quien desde su periódico «El Cruzado», con valentía digna de toda alabanza, ha combatido sin tregua el vicio y el error, y sus editoriales han levantado verdaderas tempestades en el campo enemigo y muchas veces el temor, lleno de zozobra en el propio campo. Las conclusiones de la Asamblea fueron las siguientes: 1. Atacada una empresa editorial católica, se tienen como atacadas todas las del país. 2. Todos los periódicos colegas elevarán protestas enérgicas a los respectivos alcaldes, gobernadores, ministro de gobierno y presidente, para obligar a las autoridades a sancionar el atropello. 3. Se levantarán inmediatamente después del asalto una suscripción nacional entre los colegas a favor de la prensa damnificada, no menor de diez pesos. 4. Publicar en gráficos los aspectos desoladores de la empresa para exhibir ante el mundo entero el fruto de la libertad de imprenta. 5. Cuando se vea que no hay garantías para las empresas católicas en peligro, se debe organizar un cuerpo de vigilancia nocturna para repeler a viva fuerza los asaltos y atracos a las imprentas católicas, y 6. Cuando haya sospechas fundadas de un atropello a las editoriales católicas, comunicar a las empresas similares más próximas para estudiar la mutua defensa. La Asamblea aprobó un voto de aplauso al R. P. Mora, en los siguientes términos: «La Asamblea de periodistas católicos, reunida con ocasión del Congreso Eucarístico Nacional, da un voto de aplauso al R. P. Mora Díaz por haber sido el iniciador de esta Asamblea y por la labor intensiva, ilustración católica, moralidad y depuración que realiza en su afamado periódico «El Cruzado».

CLAUSURA DEL CONGRESO EUCARÍSTICO.

El día 18 de Agosto, señalado para clausurar el Congreso, revistió tal solemnidad como nunca se había registrado en la vida de la República; a las ocho de la mañana comenzaron los actos religiosos, estando el Campo Eucarístico completamente lleno de fieles, que no bajaban de quinientas mil personas; allí estaban los 28 Prelados de Colombia y los dignísimos Arzobispos de Lima, Quito y Panamá; más de 500 sacerdotes seculares, representaciones de las Ordenes religiosas, Dominicos, Franciscanos, Agustinos, Carmelitas, Capuchinos y gran número de miembros de las Congregaciones religiosas, tanto de varones como de mujeres; la Escuela militar y el Ejército, vestidos de gala. Los cantos litúrgicos superaron en grandiosidad a los de los días anteriores; ofició el Excmo. Sr. Ismael Perdomo, Arzobispo Primado de Colombia; el sermón estuvo a cargo del Excmo. Sr. Maxi-

miliano Crespo, Arzobispo de Popayán, quien electrizó a la multitud con su oración llena de ternura y amor a Jesús Sacramentado. A las dos de la tarde principió la procesión con el Santísimo Sacramento en el Campo Eucarístico, asistiendo la misma concurrencia de la mañana; en este acto se tributó una verdadera apoteosis a Jesús Sacramentado; las bandas, los clarines militares, los himnos eucarísticos, las aclamaciones a Jesucristo, todo esto tenía como enloquecido de amor hacia Jesucristo a este mar de cabezas humanas. Después de la bendición con el Santísimo, se leyó la Pastoral colectiva que el Episcopado, como mensaje del Congreso Eucarístico, dirigía al pueblo católico de Colombia; esta Pastoral tiene por objeto principal refutar y reprobar dos proyectos de ley, que cursaban en la Cámara de la nación: el uno sobre la implantación del matrimonio puramente civil, y el otro, sobre instrucción laica. La lectura de tan sustancioso documento enardeció a la multitud, la cual gritaba: «queremos instrucción religiosa para la niñez; no la pedimos, la exigimos». Y como para implantar el matrimonio civil, el Gobierno tiene primero que desconocer el Concordato, y a esto aspira el Parlamento liberal, el enorme gentío como una tempestad embravecida clamaba: «Con Concordato o sin Concordato seremos católicos; viva el matrimonio católico; abajo el matrimonio civil».

Los frutos espirituales de este Congreso Eucarístico para el catolicismo de Colombia, serán de mucha trascendencia, y ya los estamos palpando; la unión de voluntades y de acción de los dirigentes de la Iglesia; el contacto de las grandes personalidades católicas seglares, diseminadas por toda la nación. Estos hombres en quienes descansa el porvenir de la República, allí se conocieron, se amaron, avivaron su fe, cambiaron ideas y se dieron cuenta de su número, fuerza y poder. Los tímidos vieron a medio millón de hombres, estar dispuestos a sufrirlo todo, por conservar la fe de sus padres. El Congreso Eucarístico de Medellín ilumina en gran parte el tormentoso horizonte del porvenir religioso de Colombia, y despeja en cuanto es posible la *incógnita*, que a tantos corazones viene atormentando y llenando de espanto y terror; las siguientes declaraciones del Primado de Colombia hechas al Gobierno y a la prensa, a raíz del Congreso, dan mucha luz: «Nosotros no intervenimos en política. Dejamos a las personas dedicadas a esas actividades que las ejerzan en paz, a los parlamentarios que se ocupen de sus asuntos administrativos y políticos, admitimos las reformas que traten de introducirse dentro de la vida administrativa de la República, pero no estamos dispuestos a permitir por ningún motivo los actos que lesionen las creencias religiosas, o que vayan contra la fe católica. Así como nosotros respetamos las actividades políticas de todas las personas, exigimos que se nos respete, porque la Iglesia de Cristo es militante, y como tal, está dispuesta a luchar y a batallar en defensa de

sus legítimos fueros, aunque para ello tengamos necesidad de sacrificar nuestras vidas. Estamos listos a aceptar que se nos persiga y que se nos destierre, en defensa de nuestras creencias. No buscamos la pelea, pero tampoco la rehúimos. Queremos que se nos deje en paz, y nosotros daremos la paz».

APROBACIÓN DEL PROTOCOLO DE RÍO DE JANEIRO. El primero de septiembre de 1932, la población de Leticia de propiedad colombiana, situada sobre el río Amazonas, fué asaltada por una cuadrilla de individuos de nacionalidad peruana, quienes se apoderaron de ella, destituyeron las autoridades colombianas y la anexionaron a la provincia peruana de Loreto. El gobierno de Colombia organizó inmediatamente una expedición para restablecer allí su autoridad y arrojar a los injustos invasores; entonces el Perú principió a insinuar que no convenía recuperar a Leticia por medio de la fuerza. Pero como Colombia movilizó algunos soldados hacia el puerto de Leticia, el Perú se solidarizó con los invasores, manifestando que estaba en su obligación amparar y proteger las aspiraciones de los *loretanos*. Este proceder del gobierno peruano produjo como consecuencia inmediata, el rompimiento de las relaciones diplomáticas entre los dos países y ambos se prepararon para la guerra. Como Leticia dista de Bogotá unos 5.000 kilómetros, teniendo que atravesar grandes montañas y selvas vírgenes, el gobierno colombiano emprendió el arreglo de una buena vía terrestre para movilizar el ejército y los materiales de guerra, a la vez que enviaba comisiones a Europa a comprar armamentos y buques de guerra para sostener la lucha, si era necesaria, en el Pacífico. En estos preparativos se gastaron más de veinticinco millones de dollars. Estando ya para declararse la guerra formalmente, aunque ya se habían presentado algunos encuentros parciales entre las guarniciones fronterizas de Colombia y el Perú, el *litigio* se llevó a la Liga de las Naciones, y allí se convino suspender toda clase de hostilidades y que una Comisión de la Liga administraría el puerto de Leticia por un año, y al terminar este tiempo, la Comisión lo entregaría a Colombia; entre tanto, Perú y Colombia arreglarían pacíficamente sus diferencias. Con este fin se reunieron los delegados de los dos países en Río de Janeiro, y después de cinco meses de sesiones, firmaron un Tratado de Paz, Amistad y Cooperación, el 24 de mayo de 1934, que debía ser aprobado por los respectivos Parlamentos. En el mismo año, el Parlamento peruano lo aprobó; en el Parlamento colombiano fué violentamente combatido en las sesiones de 1934, quedando derrotado el gobierno que lo propuso. Como los miembros del Parlamento colombiano debían cambiarse totalmente, por habérseles cumplido el período constitucional, y siendo el partido de las derechas, o sea el conservador, el gran opositor, el gobierno resolvió reducirlo a una ínfima mino-

ría, negándole las garantías en las nuevas elecciones. Entonces el partido de las derechas decretó la abstención absoluta en las elecciones, dando como resultado un Parlamento completamente liberal. Sin embargo, contra todo lo que se esperaba, el Protocolo de Río de Janeiro o Tratado de Paz y Amistad tuvo una ruda oposición en el nuevo parlamento y estando en verdadero peligro de naufragar; y hubiera perecido, si el Ministro de Relaciones Exteriores con su política sagaz no le hubiera salvado, logrando su aprobación en el Senado con el paupérrimo número de treinta y dos votos contra veinticuatro. El poder ejecutivo sancionó este Tratado, haciendo los canjes de ley con el gobierno peruano. La gran mayoría del pueblo colombiano ha reprobado este Tratado, y ha censurado acremente al Gobierno que lo negoció y al que le alcanzó la aprobación, por creerlo perjudicial a Colombia; el pueblo colombiano está convencido que la tan ensalzada paz, que se preconiza en el Protocolo de Río de Janeiro, es un mito y una pura ficción, pues la experiencia de todo un siglo le enseña lo sutil y quebradiza que es la política internacional del Rímac.

PROGRESO DE LA NACIÓN. A pesar de la crisis económica que ha paralizado las fuentes de riqueza nacional, de haber gastado más de treinta millones de dollars en el bochornoso litigio de Leticia, el País ha progresado relativamente. En Colombia hemos visto cumplido el adagio «que no hay mal, que por bien no venga». El asalto de Leticia ha tenido como consecuencia, que el gobierno esté empeñado en abrir vías de comunicación con este puerto; que haya establecido en diversos lugares de la *amazonía* colombiana centros de colonización, que el mismo poblado de Leticia se haya elevado a la categoría de parroquia eclesiástica; que cuatro veces en el mes un avión del Gobierno visite el Puerto, llevando y trayendo el correo.

También se vió obligado el Gobierno a fundar en forma la escuela naval y la de aviación, contratando técnicos extranjeros para dirigirlos.

El ejército fué dotado de armamentos modernos, de acuerdo con las condiciones topográficas del país; viniendo por estas circunstancias la República a ocupar el tercero o cuarto lugar en la América del Sur por su fuerza militar. A pesar de lo montañoso del terreno, hay una red de carreteras de doce mil kilómetros y unos seis mil de ferrocarril. La aviación civil progresa rápidamente y presta importantísimo servicio al comercio; todas las ciudades importantes gozan de este beneficio.

EL IV CENTENARIO DE LA FUNDACIÓN DE BOGOTÁ.

El Gobierno, las entidades civiles y eclesiásticas están ya trabajando en los preparativos para celebrar con todo el esplendor posible el IV Centenario de la fundación de Bogotá. El seis de agosto de 1538 don Gonzalo Jiménez de Quesada fundó en la sabana de Bogotá, una ciudad que llamó Santa Fe de Bogotá, y a toda la tierra que acababa de descubrir la apellidó el Nuevo Reino de Granada. La ceremonia fué sencilla, impregnada de fe como de gentes muy cristianas. Don Gonzalo Jiménez de Quesada hizo construir doce chozas en memoria de los doce Apóstoles y una capillita en la que dijo la misa el capellán de la expedición Fr. Domingo de las Casas, religioso dominico. Con esta ceremonia declaró fundada la ciudad don Gonzalo Jiménez Quesada, en nombre del emperador Carlos V. Los ornamentos y el cáliz que sirvieron para esta primera misa se conservan en la Basilica Primada de Bogotá, como recuerdo de aquel Sacrificio que unió al bravo conquistador y al tímido indígena en una sola religión y en una sola familia; y que más tarde, con la fusión de las dos razas allí presentes, se formó la nación colombiana. La ciudad de Bogotá tiene cuatrocientos mil habitantes; es sede de las autoridades supremas, civiles y eclesiásticas; cuenta con magníficos centros de educación, algunos de ellos de tiempos coloniales, como el Colegio Mayor del Rosario, fundado en 1652 por el celeberrimo arzobispo dominico, Fr. Cristóbal de Torres. Es de esperar que en este Centenario se haga resaltar la brillantísima parte que ha tenido la Iglesia en la fundación y desarrollo de la ciudad, y los recuerdos imborrables de religión, cultura y civilización que le dejó la España de Carlos V y de Felipe II.

FR. RAIMUNDO S. MEJÍA, O. P.

Chiquinquirá. Septiembre 28 de 1935.

BIBLIOGRAFIA

PALACIO, O. P. **Enquiridión sobre la propiedad**, concepto cristiano de la propiedad y del uso de las riquezas, 1935. Un vol. de 462 págs. Precio 8 ptas. Pedidos a la Junta Central de Acción Católica, Conde de Aranda, 1. Madrid, y a la Editorial «Dédalo», Apart. 4003. Larra, 6. Madrid.

Entre los aciertos de la Junta Central de A. C., tenemos por uno de los mayores la colección de *Enquiridions*.

El volumen primero de la colección es éste del P. Palacio. El tema lo merece. El autor señala en su prólogo tres posiciones frente a la propiedad. Para los modernos revolucionarios extremistas es totalmente ilícita, por eso piden su radical abolición.

El liberalismo y ciertos autores escolásticos modernos, ocupan el extremo opuesto. Es—dicen—intrínsecamente lícita e intrínsecamente necesaria. Derecho sagrado e intangible. La posición media defiende la intrínseca licitud, no la intrínseca necesidad.

Es la tesis del autor y el concepto cristiano auténtico de la propiedad. Se desprende—como puede comprobarse por la lectura del libro—de las enseñanzas escriturarias y patrísticas. Y la razonan profundamente los doctores escolásticos.

La Sagrada Escritura, sin artificio de sistema filosófico, sienta las bases del problema. Dice qué es el hombre y qué los bienes materiales: su origen y su fin. La legislación mosaica rubrica la teoría. Sanciona el derecho de propiedad, pero derecho *limitado*. Tanto que la propiedad en el pueblo israelita tiene un acento muy marcado de *verdadera función social*.

La Ley Nueva—más espiritual, más excelsa—inculca el desprendimiento de estos bienes, la confianza en la providencia, el socorro de los pobres—Cristo se identificaba con ellos—y fulmina el rayo de condenación contra los avaros y opresores. La Iglesia—sociedad de Cristo—encarna un comunismo y una fraternidad universal nunca vistos.

Los SS. PP. no nos dan una teoría filosófica. Tratan el tema en su predicación moral y religiosa. Y vemos su voz caldeada por el fuego de la oratoria. Todas sus afirmaciones han de valorarse a través de este *ropaje oratorio*.

De ahí que sea equivocada la sonrisa socialista ante sus apóstrofes acalorados contra los abusos y vicios de los propietarios. Así se explica también el carácter eminentemente *caritativo* de sus palabras.

Centro y eje del libro es la doctrina de los maestros escolásticos. Sto. Tomás—síntesis del pensamiento religioso y profano anterior—el primero. Los otros desentrañan sus principios y redondean su tesis. Todos los hombres tienen dominio natural sobre los bienes naturales. En absoluto, este dominio puede hacerse efectivo mediante el

comunismo o mediante la propiedad privada. El derecho natural no lo determina. Pero exigencias de orden práctico—universales y contingentes—piden la división. Es un postulado del Derecho de gentes. Las últimas divisiones y apropiaciones debe fijarlas salvando los postulados naturales—libertad, trabajo, etc.—la legislación de cada pueblo—el derecho civil—divididos los bienes, cada uno debe administrar lo suyo atendido el doble aspecto de todos los actos humanos: *individual* y *social*.

El Estado—cabeza de la sociedad—debe custodiar los intereses privados, cortar sus abusos y exigir su positiva contribución al bien común, no como dueño absoluto de todo, sino en virtud de la *justicia social*, cuya medida son las necesidades de la comunidad. Es de resaltar el intervencionismo del Estado, según la doctrina escolástica. A esto han de sumarse los recursos de la caridad cristiana. Hay un capítulo, síntesis de la teoría escolástica, muy bien hecho en su mayoría; pero bastante oscuro en algunos puntos, sin duda, por el esquematismo del lenguaje.

La doctrina de insignes figuras político-sociales de los xix y xx, forma lo restante del Enquiridión. Una línea debe unir como intérpretes auténticos, más o menos profundos, del pensamiento tomista a Ketteler, al P. Gerard, al Cardenal Guisasola, al P. Vermeersch, al P. Rutten y los Documentos Pontificios. Tienen preciosas enseñanzas los otros. Resaltan la admirable labor de la Iglesia. Fustigan reciamente al socialismo. Y reflejan—algunos con un tanto de nerviosidad—el momento social de sus ideas. Más o menos influenciados por el ambiente exponen la doctrina.

El libro del P. Palacio es como una antena que recoge los ecos de la tradición cristiana y nos transmite su sentir preciso, terminante, unánime. Los propagandistas encontrarán en estas páginas abundante material y orientaciones, y todos podrán percibir en toda su nitidez el sentir de la Iglesia en un problema sobre el que tanta tierra se ha echado en estos últimos tiempos.

FR. B. LLAMERA.

Historia de España. Gran historia general de los pueblos hispanos. Publicaciones del Instituto Gallach. Diputación, 333 bis. Apartado 781. Barcelona.

Acaba de terminarse el tomo segundo de esta grandiosa obra, orgullo legítimo de la cultura española. Suprimimos los encomios, remitiéndonos a lo que de ella hemos dicho al aparecer los diez primeros fascículos. El presente volumen comprende los trabajos siguientes: *La alta Edad Media*. Parte 1.^a La España visigótica. *Los estudios referentes a la España germánica*, por don Pablo Alvarez Rubiano. *Historia política*, por don Julián M.^a Rubio. *Organización y cultura de la España visigoda*, por don P. Alvarez Rubiano. *El arte visigodo español*, por don José M.^a Balcells. Parte 2.^a *La España musulmana*, por don Angel González Palencia. Parte 3.^a Los primeros siglos de la Reconquista. *Historia política*, por don Claudio Galindo. *Organización y cultura de la España cristiana*, id. *El arte asturiano, el mozárabe y el condal*, por don José M.^a Balcells. *El arte románico*, por don Manuel Trens Ribas, presbítero.

La magnificencia de las ilustraciones revela la riqueza inmensa que España posee en monumentos artísticos. La parte consagrada al arte árabe y al románico son incomparables. Reiteramos nuestra felicitación a la Editorial, expresando el deseo de ver pronto terminada una empresa tan extraordinaria.

BROWN SCOTT (James). **The Catholic conception of international Law.**

Francisco de Vitoria, founder of the modern Law of nations. Francisco Suárez, founder of the modern philosophy of Law in general and in particular of the Law of nations. (494 págs. 23 1/2 × 15 cms.) Georgetown Law School, 506. E. Street. N. W. Washington. D. C. U. S. A.

Sea nuestra primera alabanza a la bellísima presentación del libro. Un libro así es una invitación a la lectura. La encuadernación, sencilla y elegante. El papel, excelente. El tipo de letra, claro y hermoso. La vista corre por un libro así con verdadero deleite de bibliófilo.

El contenido responde plenamente a la parte externa. Bastaría el nombre del autor—bien conocido entre nosotros—como garantía de su calidad. El eminente internacionalista nos proporciona un libro denso, profundo, a base de una información perfecta sobre la materia.

Es un libro que los españoles hemos de leer con interés y con un sentimiento de legítimo orgullo, pues es la glorificación de dos grandes figuras españolas, alrededor de cuyos principios gira el interés actual del derecho internacional.

Desarrolla el autor una materia tan vasta en trece capítulos. De ellos siete, los más importantes, están consagrados a Vitoria y a Suárez. Sus teorías acerca del Estado, de la ley internacional y de la guerra están expuestas con amplitud y plena competencia, citando continuamente sus obras y aplicándolas a los problemas modernos planteados entre las naciones. Los grandes principios asentados por nuestros teólogos siguen siendo la única base firme del derecho internacional. Notemos la precisión con que expone Brown Scott el origen del Estado según Vitoria, concibiéndolo como una *organización* paulatina, análoga al desarrollo del cuerpo humano, que al fin culmina de una manera natural y espontánea en la constitución de un *órgano* de autoridad. Entre el pueblo o la sociedad, sujeto del poder y el órgano que lo ejerce existe la misma relación—análoga—que entre la potencia visiva del hombre y el ejercicio de esa potencia por el ojo. No hay *cesión* de autoridad, hay solamente *designación* del órgano que debe ejercerla. Con esto quedan desvirtuadas las teorías del *origen divino inmediato* del poder, y condicionados los límites de ese ejercicio, así como también todos los descabellados *pactos sociales* de origen netamente voluntarista. Establecida así la naturaleza del poder, se derivan de aquí lógicamente todas las características de la ley positiva, y en un plano más amplio las de la ley internacional que debe regular las relaciones entre los diversos pueblos.

Vitoria—descendiente directo de Sto. Tomás—expone maravillosamente esta teoría. Suárez la amplía y concreta más, pero tal vez no la mantiene en un plano tan estrictamente intelectualista como su antecesor. De todos modos, ambos grandes teólogos pueden ser considerados como las dos columnas firmísimas de toda teoría racional y segura del derecho entre las naciones.

En los capítulos siguientes se trata históricamente la cuestión del tiranicidio. Otro representante español de nota, el P. Mariana. El autor hace una exposición amplia y completa del desarrollo de esta interesantísima cuestión. Examina detenidamente las teorías de La Boétie, el libro «*Vindiciae contra tyrannos*», la obra de Buchanan, *De Jure Regni apud Scotos*, y por último dedica dos capítulos a los tristes episodios que terminaron con la muerte de María Estuardo y de Carlos I.

Cierra el libro un capítulo dedicado a la doctrina de la guerra según Suárez, y una conclusión en que sintetiza y contrapone las tesis fundamentales de éste y de Vitoria.

Sincera, profunda, completa, tal es la exposición que un protestante acaba de hacer sobre la concepción católica del derecho internacional. Ojalá puedan los grandes principios en él desarrollados ser atendidos por quienes en estos graves momentos tienen la responsabilidad del porvenir de las naciones.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Los ornamentos sagrados en España, por Antolín P. VILLANUEVA, O. S. B. Volumen de 332 págs. con 65 láminas y 40 figuras. 19 por 12 y medio centímetros. Editorial Labor. Barcelona.

Otro buen manual que nos presenta la Editorial Labor.

Otra obra más y otro éxito más.

El autor, el P. Antolín P. Villanueva, es culto y metódico.

Sin lastimarnos, sin abrumarnos, primero nos explica, con esa sencillez que sólo dicta el dominio, todos los diversos materiales que las manos, siempre artistas, de España, trocaban en paños de oro, en terciopelos, en brocados, en tejidos deslumbradores y bellos.

Después con ese conocimiento familiar de todas las hosquedades y sitios de fácil pérdida en la Historia, nos lleva por toda España, por el tiempo y por el espacio, y con una delicadeza y paciencia de benedictino enamorado de las telas preciosas y viejas, nos va desdoblado ante los ojos, por sacristías, iglesias, capillas abandonadas, lo que antes nos había explicado.

Y nada deja pasar sin explicación; y en una explicación llana sin grandes tonos enérgicos.

Quien desee tener un conocimiento limpio y lleno de la evolución e historia del ornamento sagrado en España, debe adquirir este bello pequeño manual que nos presenta la gran editorial Labor.

FR. GUILLERMO ALEXANDERSON.

Les Manuels du Catholique d' Action. Tomo 8.^o *Eucharistia*. Encyclopedie populaire sur l' Eucharistie, publiée sous la direction de Maurice BRILLANT. Bloud y Gay. 3, Rue Garancière, París.

La Editorial Bloud y Gay prosigue su meritísima labor añadiendo un nuevo volumen a sus *Manuales del Católico de Acción*. Con este son ocho ya los que componen esta Biblioteca, tan bien dirigida y redactada. La Acción Católica, tan fomentada por el actual Pontífice, no puede realizarse eficazmente sino a base de una sólida formación doctrinal. Esto ha movido a la excelente Editorial católica a proporcionar a los que se dedican a una labor tan difícil una colección de manuales, redactados en forma enciclopédica, en los que se resume un conjunto de doctrina clara, segura y precisa, sobre los temas más necesarios para el apostolado seglar. Nuestros lectores conocen ya algunos de estos manuales, cuyos títulos son: *Ecclesia, Comment j' élève mon enfant, Manuel d' Art chrétien, Nos Jeunes, Liturgia, Le Christ, Tu es Petrus*. A ellos se añade el recientemente aparecido sobre la Eucaristía.

Sin aspirar a ser un tratado que agote la materia, se ha sintetizado en él todo cuanto un propagandista católico puede necesitar para realizar dignamente su misión. Las distintas secciones que contiene han sido encomendadas a plumas competentes, que han sabido realizar una obra utilísima para el fin a que se destina. Exégesis, doc-

trina, historia, desarrollo de la piedad eucarística, a través de los siglos, posición de las iglesias separadas, derecho canónico, liturgia, objetos sagrados, apologética, la literatura y el arte en relación con la Eucaristía, tales son las distintas secciones que comprende este volumen. Un apéndice sobre la Eucaristía y los santos y un índice de autores lo completan.

Restáanos recomendarlo muy de veras y expresar nuestro deseo de verlo correr en manos de nuestros propagandistas y juventudes católicas. También para los predicadores puede ser una obra sumamente útil.

FR. G. F.

Santo Domingo de Guzmán. Biografía-carácter.—Ensayo de monografía histórica. Por el Dr. D. Filiberto DÍAZ PARDO, Canónigo Magistral de Osma. Un folleto de 55 págs. (20 por 15 cms.) Edit. «La Tipográfica», S. L. Vergara, 1935. Precio: una peseta.

Un opúsculo que vale por un buen libro. En unas páginas ha hecho vivir el ilustre Magistral de Osma a todo un Sto. Domingo. Un Sto. Domingo auténtico, porque es el completo: el Santo y el Domingo.

Al Santo lo conocemos ya perfectamente por las crónicas medievales. Pero al hombre, al hombre castellano, lo acabamos de comprender en este fascículo. Aquí se nos muestra entera, en todo su ímpetu, aquella alma castellanísima, fuerte, clásica y magnífica como el inmenso llano de Castilla.

Exactamente: «Sto. Domingo no aparece desvinculado del hondo sentido caballeresco medieval». «Constituye un magnífico ejemplar de las virtudes caballerescas «espiritualizadas» de su siglo». Como aquellos hidalgos hazañeros, empeñados en hacer pedazos la media luna, a Sto. Domingo le sacude el alma un parecido afán.

El tiene que irse también de conquista. Tampoco puede estarse en paz. Y tomado por las sublimes calenturas de la raza, allá se va, de faena épica, caminos de Tolosa y Lombardía. «Pero Domingo—advierte el M. I. Magistral—no es un héroe aventurero que anda a caza de nunca soñadas aventuras». «Es ante todo un hombre santo, práctico, reflexivo y calculado». «Se ha dado cuenta de las necesidades de su siglo, que son las supremas necesidades del alma humana: la verdad», la verdad viva, el pan de que come el alma. Y como es radicalmente conquistador, también será hombre de espada. Y como todavía, sobre héroe épico, es egregio santo, manejará especial espada: la que maneja el espíritu: la espada ardiente de la palabra.

Esta nota de castellanía auténtica, de espiritualizada hidalguía caballeresca, es la dominante del carácter de Sto. Domingo y que aún pervive en su Orden Predicadora. El ilustre Magistral de Osma en esta bella monografía, nos lo ha hecho ver con afortunada penetración psicológica.

FR. C. F.

Breves respuestas a las objeciones contra la Religión. Por S. BAETEMAN. Traducción de «Juan Nada». Un folleto de 48 págs. (9 y ½ por 17). 0,80 ptas. Editorial Políglota. Petritxol, 8. Barcelona, 1935.

¿Cualidades que alabar en este precioso folleto? Acaso sea la más destacada entre ellas, la *oportunidad*. Hoy que tantos católicos en talleres, oficinas, universidades, etcétera, defienden su religión contra el ataque violento y los clásicos tópicos de los equivocados, he aquí un arma precisa y útil que muchas almas agradecerán de verdad.

FR. J. MERINO, O. P.

Al través de almas y libros. Por el P. Félix GARCÍA, Agustino. Publicado por la Biblioteca «Menendez y Pelayo». Págs. 250 de 19 por 12 y medio centímetros. Pr. 5 ptas. «Editorial Araluce». Calle de las Cortes, 395. Barcelona, 1935.

¡Qué grato itinerario nos ha trazado el P. Félix! Iniciamos la peregrinación bajo el arco constelado de una figura prócer, que es pauta y simbolismo: D. Ramiro de Maeztu. Y seguimos dialogando con las almas de los libros y los libros de las almas de Araujo-Costa, Palacio Valdés, Concha Espina, Marañón, Fr. Justo Pérez de Urbel, Bruno Ibeas y G. Olmedo.

Nombres sonoros con ecos de celebridad.

Diríanse la entonación solemne de un salmo triunfal. Y la pluma del P. Félix va desgranando ese salmo que deviene orquestación luminosa.

Difícil tarea es esta de valorar talentos, actitudes ensayistas y posiciones concretizadas, eludiendo la interposición de objetivos interesados.

Ancha generosidad se requiere, abriendo al alma como un horizonte en la alborada, para que entre, a torrentes, la luz y nos envuelva en su hechizo.

Estamos aludiendo al P. Félix, que posee el secreto de la perspectiva. Y esa actitud de elogio sobresaliente respecto de los protagonistas, es el reclamo inaplazable de una silogística pulcra.

Feliz en el concepto, es matemático en la exactitud y oportunidad de la frase.

¡Y qué prosa tan limpia! A veces, es relato cristalino, y otras, fogosa argumentación, con fosforescencias de relámpago.

Felicitamos al P. Félix, a la Biblioteca Menendez y Pelayo y a la casa editora. La aparición de este libro sólo puede subrayarse con aplausos.

FR. CÉSAR ALVÁREZ, O. P.

Nicolás BERDIAEFF. **El Cristianismo y la lucha de clases.** *Dignidad del Cristianismo e indignidad de los cristianos.* Traducido por María Cardona. Volumen de 208 páginas, 19 x 12 cms. Precio 5 pesetas. Espasa-Calpe, S. A. Apartado 547. Madrid, 1935.

Es Berdiaeff uno de los pensadores que más acertadamente han pulsado las inquietudes de la sociedad contemporánea. El celebrado autor de «Una nueva Edad Media» nos sorprende gratamente con su último libro, oportuno por su enunciado y elocuente por su contenido.

Marxista en su juventud, hoy es elegante adversario e impugnador de sus primeras actitudes ideológicas. Cada gesto doctrinal suyo es siempre el reclamo de largas meditaciones. Leyendo a Berdiaeff nos alejamos de todas las vulgaridades para respirar una atmósfera de auténtica espiritualidad.

En cada página del libro que reseñamos se advierte una fuerte dinámica intelectual que raciocina y defiende, ataca y derrota. Y siempre con corrección.

La lucha de clases—nos dice—es un fenómeno premarxista. Es una concreción aguda de una lucha cósmica de antagonismos seculares. Marx la revistió de un tono de actualidad hasta entonces desconocido. Pero al dar valor absoluto al régimen capitalista de su época, incurrió en un grave error de perspectiva histórica.

Analiza luego, con fina exactitud, algunas contradicciones del marxismo. Toda

tesis marxista es pura concupiscencia «burguesa», materialista, gastronómica, epicúrea; puro instinto animal.

En un capítulo sustancioso elogia Berdiaeff las virtudes teóricas de la aristocracia; pero puntualiza al mismo tiempo sus desviaciones prácticas, concretizadas en dos vicios capitales: el ocio y la soberbia.

El Cristianismo—añade—no puede distanciarse del conflicto. El mundo está negro de embrutecimiento. Hace falta un retorno jovial y colectivo a la escatología cristiana, a la espiritualidad de la vida, a la superación de los instintos.

Para evitar posibles reproches a esta tesis escribe Berdiaeff la segunda parte. El Cristianismo no debe valorarse por la asimilación—siempre imperfecta—que de él hacen los cristianos. Siendo algo sobrenatural, es difícil vivirlo en toda su integridad.

El criterio del autor, salvo contadas excepciones, es totalmente católico. La presentación es elegante.

FR. CÉSAR ALVAREZ, O. P.

Edición popular de las obras de Mella. Editorial Eugenio Subirana, S. A. Puertaferri, 14, entlo. Barcelona. 277 págs. 2,50 ptas. Por suscripción pesetas.

Habiéndose emprendido la publicación de las obras de Mella como homenaje al egregio pensador y tribuno español, hubo de dársele cierto esplendor y riqueza tipográfica, que, naturalmente, influyó en el encarecimiento del precio. Mas como, a pesar de ello, esta edición de lujo llegó a todos los rincones de España y alcanzó muchos millares de lectores, hasta el punto de haberse reeditado ya algunos de los volúmenes, la Junta del Homenaje a Mella ha visto clara la suma conveniencia de contribuir todavía a una mayor difusión del pensamiento del eximio filósofo y apóstol con una *edición económica* de sus discursos y escritos (aun antes de terminar la de lujo), que permita su más fácil adquisición a tantas bibliotecas populares y a personas de posición modesta que, anhelosas de poseerlas, se retraían ante su elevado coste. Dió impulso irresistible al cumplimiento inmediato de este propósito la especial Bendición recibida de Su Santidad Pío XI por la Junta del Homenaje, en la que, después de recordar la viva impresión que produjeron en los contemporáneos de Mella sus admirables escritos y discursos, el Papa reconoce que «su lectura puede ser de gran provecho especialmente en estos tiempos».

No por llamarse popular esta edición deja de ser elegante y vistosa; ella es muy digna de la alteza de su contenido, y además, por su reducido tamaño, muy apropiada para llevarse en el bolsillo. La colección entera constará de 19 tomos, el primero de los cuales, *Selección*, acaba de ser puesto a la venta. De él nos bastará decir que van ya publicadas dos ediciones de lujo, de modo que esta popular viene a constituir la tercera. Contiene, realmente, la flor de las obras del gran orador, así en la profundidad de pensamiento como en la elocuencia y belleza de expresión, en torno de nuevos temas: Religión, Patria, Monarquía, Ética, Sociología, Política, Internacionalismo, Dogmas nacionales, Vaticinios.

Elliger, WALTER.—**Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkuns**t. 1934. Leipzig. Direterich'sche Verlagsbuchhandlung.—**Studien über christliche Denkmäler** herausgegeben von Johannes FECKER. Neue Folge der archäologischen Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter, 23 Heft.

Obra fundamental sobre el origen y primer desarrollo de la imaginación cristiana. El autor plantea, con suma competencia, dos problemas: Desarrollo de la antigua imagería cristiana en conexión con las evolutivas fases históricas de la piedad. Partiendo de la Historia de los Dogmas explica el origen y el progreso del arte imaginero. Los motivos artísticos no son un producto fortuito, ni una repentización, ni una emergencia de la pedagogía sacerdotal. Son la manifestación instintiva y pasional de la piedad del pueblo y de sus inagotables variaciones.

El segundo problema tiene por blanco aclarar la participación de las escuelas diversas en el desarrollo de la imagería cristiana.

El origen y empleo de las imágenes es, en el Cristianismo, un fenómeno entrañable de la vida religiosa.

La piedad cristiana no es una forma plástica y exhausta. Es un dinamismo perenne que no destruye las discontinuidades raciales de los pueblos; fuerza unificadora que respeta sus variaciones y características genuinas.

Luego peregrina el autor por Roma, Siria, Palestina, Asia Menor, Egipto, en cinco sendos capítulos. En el dedicado a Roma rechaza la tesis de Stygers, quien atribuye al arte cristiano *intenciones narrativas* y a sus artistas la comezón de representar épicamente las sagradas historias que habían leído o escuchado y que perduraban, como ecos remotos, en la reminiscencia cristiana.

Al estudiar el arte en Siria critica, objetivamente, la teoría de Wulff sobre el arte «sepulcral».

En el capítulo sobre Palestina cree insostenible atribuir el origen de las pinturas a influencias de la teología palestiniana.

Como buen historiador—en filosofía, en historia, en arte, en religión sólo es «bueno» el que engendra algo positivo, y nadie más es «bueno»—no es un recopilador de hechos espectrales. Supera el dato para desentrañar de las remotas oscuridades de la Historia conclusiones fecundas.

FR. R. URROZ.

Orestano FRANCESCO.—**Verità dimostrate: saggi di filosofia critica**. (221 págs. 25 y medio por 18 cms. 15 liras). Casa Editrice Rondinella Alfredo. Strada Maddaloni a Toledo, 4. Napoli.

El presente libro del insigne académico italiano recoge varios trabajos publicados en distintas ocasiones. (Prefazione.—La mia Filosofia dei problemi del sacrificio ai «Nuovi Principi».—Inaugurando l' VIII Congresso Nazionale di Filosofia.—Verità dimostrate.—Le idee generali.—Matematica e Filosofia.—Crisi della Scienza.—Filosofia e Scienza.—Il nuovo Realismo.—Scienza e Poesia del Novecento.—Tecnica del Pensare e valori umani nelle tre grande rivoluzioni contemporanee). Estos títulos dan idea de la riqueza de contenido del volumen. A pesar de la diversidad de temas, a través de todos ellos prevalece un profundo sentido de unidad, que permite fácilmente ver su lugar en medio de una clara organización sistemática. Algunos de estos

trabajos son anteriores a su obra fundamental «Nuovi Principi», otros son posteriores. Unos y otros constituyen un valioso comentario que ayuda grandemente a penetrar con seguridad en el nuevo sistema propuesto por el eminente filósofo italiano.

El estilo de Orestano es denso, profundo, preciso. Procede por síntesis rápidas, lo que a veces dificulta su comprensión. Entrelaza las proposiciones con una lógica impecable, de suerte que, aunque no siempre convenza, no se le puede menos de admirar. Posee un vivo sentido y un dominio pleno de la Historia de la Filosofía. Abundan en su obra las síntesis de líneas de pensamiento, que en pocos momentos pone al lector en posesión de la idea clara del desarrollo de un movimiento filosófico. Asimismo muestra un conocimiento nada vulgar de las ciencias naturales, que le ha permitido redactar tres trabajos tan bellos como son «Matematica e Filosofia», «Crisi della Scienza» y «Filosofia e Scienza». Hay en ellos verdades de primer orden, orientaciones luminosas respecto de las relaciones de armonía que deben existir entre ambos órdenes de conocimiento. Orestano aboga incesantemente por la concordia, por la colaboración y comprensión mutua entre sabios, cuyos conocimientos reclaman complementarse mutuamente. Algunas de sus expresiones deberían grabarse sobre los dinteles de las cátedras de Ciencias y de Filosofía. ¡Qué lejos el amplio espíritu que revelan, del cerrilismo anticientífico, antifilosófico y antihumano de los que sueñan oposiciones inexistentes, que sólo tienen por fundamento una ignorancia pretenciosa! Espíritus de rebotica que sólo conciben la verdad cuando lleva el membrete de una pseudo-especialización tipo cuartelillo de barrio. De las páginas del ilustrado académico italiano se podía entresacar una antología bellísima de «verità dimostrate» que sirviese de orientación clara en nuestros centros de estudios.

Sin embargo, hay en la filosofía de Orestano algunos puntos que, como tomistas, no podemos admitir. Bien están sus llamamientos a una «nueva filosofía» amplia, comprensiva, con hondo sentido de rejuvenecimiento constante. Pero los educados en las normas de la «philosophia perennis» creemos que no es necesario crear otra nueva, sino que basta con penetrarse bien del sentido vital de una filosofía que data ya de veinticinco siglos, y que no se opone, ni mucho menos, a los progresos del conocimiento. Es más, pensamos que la «nueva filosofía» no podrá tener por base los principios del «superrealismo» tal como Orestano los expone. Los principios inquebrantables del verdadero realismo—superación definitiva de la concepción fenoménica e idealista de la realidad—están plenamente planteados en la vieja filosofía escolástica. La teoría de ésta sobre los «conceptos generales»—abstracción, entendimiento agente—no puede ser sustituida por ninguna otra de carácter más o menos veladamente nominalista o esquematista. Es aquí, pensamos, donde reside el único lazo que puede relacionar entre sí los distintos grados del conocimiento humano, sin absorción de unos en otros, dejando a cada uno en una independencia relativa respecto de su objeto específico de investigación. Por esto, en lugar de buscar un «superrealismo», creemos preferible seguir adheridos al «realismo» tradicional, realismo de existencia y de conocimiento, maravillosamente desarrollado por la *Filosofía del ser*.

De todos modos, reconocemos la utilidad de las nuevas doctrinas del autor, pues siempre servirán para contrastar ideas, y hacer que con la discusión se aclaren conceptos tan vitales para la ciencia.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Anuario de educación y enseñanza católica en España. Pedagogía-Legislación-Colegios-Residencias-Academias. (360 págs. 21 1/2 × 15 cms. 5 pesetas). FAX. Apartado 8001. Madrid.

Tres secciones comprende el presente *Anuario*. La primera titulada «Estudios pedagógicos», ilustra a los directores de colegios y padres de familia sobre puntos concretos de educación y sus diversos métodos.

La segunda se consagra a la parte legislativa, hallándose en ella reunido todo cuanto referente a disposiciones legislativas escolares, anda disperso por las *Gacetas*, reglamentos, prospectos de Colegios, etc. Se expone en ella, por separado, lo referente a Primera y Segunda Enseñanza, Enseñanza superior y Enseñanzas especiales, profesionales, técnicas y artísticas.

La tercera es una Estadística de los Centros católicos de educación y enseñanza en España, enumerando, por provincias los centros para varones y centros para mujeres, con las notas peculiares de cada uno.

Es un libro utilísimo, en que se halla cuanta información se puede desear sobre la materia.

Discurso en la fiesta del día de la Raza. Pronunciado en Buenos Aires el día 12 de Octubre de 1934, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. GOMÁ y TOMÁS. Arzobispo de Toledo, Primado de España. Editorial Católica Toledana. Juan Labrador, 6. Toledo.

Muy tarde es ya para presentar a nuestros lectores este magnífico discurso que tantos elogios ha merecido de la prensa de América y de España. Ni podemos detenernos a hacer un análisis doctrinal; pero ha de constar en estas páginas nuestro aplauso cerrado y entusiasta.

Nunca más puro ni más sano el patriotismo que bajo el pectoral de nuestro Primado. Es el símbolo de la grandeza de España: que si España ha tenido una historia tan gloriosa es por estar inspirada y defendida por la Cruz de Cristo: de la Cruz brota el único amor que une a los pueblos y da paz y grandeza a las naciones. Es la tesis del discurso.

Hispanidad es inseparable de cristianismo. Y cristianismo llevó España a las Américas con sus conquistadores y sus misioneros. Que nunca fué egoísta y siempre generosa. Si de algo pecó fué de *quijotismo*.

Con qué sinceridad tan simpática sale al paso el Sr. Gomá de esas acusaciones y calumnias que han querido manchar la honradez de nuestra Patria. Y todo dicho con una elegancia en la frase, con tal exactitud en las ideas y con una delicadeza y elevación de sentimientos que su lectura entusiasma y enardece.

Nunca más oportuno este discurso que cuando se quiere descristianizar a España y hacer pedazos su unidad nacional.

FR. J. A.

Manuales «Studium» de Cultura Religiosa.—Apostolado de los Seglares. (Lecciones de Acción Católica), por el Dr. Eugenio BEITIA. 207 págs. 19 por 12 cms. Apdo. 735. Madrid. 1935.

«Tratamos en este libro, dice el Dr. Eugenio Beitia en su prólogo, de presentar, en cuerpo de doctrina el contenido de la documentación pontificia sobre Acción Ca-

Católica». En este volumen, 1.º de la serie «Manuales *STUDIVM* de Cultura Religiosa», nos da el autor una amplia información de lo que es la A. C. Minuciosamente va exponiendo su verdadero concepto de A. C., organización, fines y clases de la misma, terminando con dos extensos capítulos sobre la A. C. en las organizaciones económico-profesionales y políticas.

En el apéndice expone con claridad los métodos de formación que se han de seguir en las obras de A. C.: institutos, círculos de estudios, etc., y por último insiste en la obligatoriedad de la A. C., terminando con un elogio a la obra del P. Sebastián Tromp, S. J.: «De Corpore Christi mystico et Actione Catholica ad mentem S. Ioannis Chrysostomi», donde se contiene abundantísima doctrina sobre la cooperación de los seglares en la labor de apostolado de la Iglesia.

Desearíamos que la obra fuera un poco más propia, pues, por la demasiada abundancia de textos, acaso resulte algo pesada su lectura. Hemos de hacer resaltar el capítulo dedicado a A. C. en las organizaciones *políticas* por su buena lógica y acertado proceder. No así el que se refiere a las *económico-profesionales*, donde acaso puedan ponerle algún pequeño reparo.

Esperamos que la obra tendrá entusiasta acogida entre los jóvenes de Acción Católica.

FR. N. SERRADILLA.

Oliveira Salazar. El hombre y su obra, por Antonio FERRO. Prólogo de Oliveira Salazar. Prólogo a la edición española de Eugenio d' Ors.—Ediciones «Fax». Plaza de Sto. Domingo, 13. Apdo. 8001. Madrid. 19 por 13 centímetros, XX-240 págs. Ptas. 6.

Respuesta clara y precisa a un interrogante cada vez más ineludible; explicación sincera a hechos cuyo por qué permanecía en la penumbra; eso es este libro.

El pueblo portugués ansiaba conocer, adentrarse más en el espíritu de ese genio que llaman Oliveira Salazar. Y en estas páginas—escritas por el ilustre periodista portugués Antonio Ferro—expone el antiguo «Ministro de Hacienda» lo hecho y lo que piensa hacer por su patria.

Ideas geniales, soluciones acertadas a los arduos problemas que se plantean en la política moderna, familia, propiedad, paro, mendicidad, parlamentarismo, partidismo...

La personalidad del Dr. Oliveira Salazar queda perfectamente definida, y con ella las nobles aspiraciones del pueblo lusitano a la reconstrucción de una patria fuerte y gloriosa.

FR. FELIPE LANZ.

Quand la Tête est droit, por René DUVERNE. Collection VÉRITÉ.—P. Téqui, libraire-éditeur. 82, Rue Bonaparte. París-VI. 3 édition. 2,50 fr. 1935.

Cuando la cabeza va derecha todo anda bien. Y lo razona Mr. Duverne en esta obra—52 páginas—, en la que expone lo que es la vida cristiana de un cristiano-verdad.

FR. J. A.

Praelectiones Theologiae Naturalis.—Cours de Théodicée par Pedro DESCOQS, S. J. Professeur au Scolasticat de Jersey. Tom. II. *De Dei cognoscibilitate*, II. 1. vol., 926 págs. Gabriel Beauchesne et ses Fils, Editeurs Paris. Rue de Rennes, 117. 1935.

Hoy presentamos a nuestros lectores el 2.º volumen de la Teodicea del P. Descoqs.

La materia que en él se estudia es inmensa, y la erudición que acerca de cada una de las cuestiones en él tratadas demuestra tener su autor, es verdaderamente asombrosa.

No solamente se exponen cuestiones de Teodicea; se tocan también muchas y muy fundamentales tesis de Metafísica, que son como la piedra angular de toda la Teodicea: tales como el *concepto y analogía del ser, distinción entre esencia y existencia, limitación del acto por la potencia*, etc., etc., etc.

Y como la solución que se da a estas cuestiones—piense lo que quiera el P. Descoqs—dista mucho del pensamiento auténtico de Sto. Tomás, de aquí que este mismo defecto se note en las múltiples cuestiones de Teodicea que de ellas dependen.

Son muchos los puntos en que disentimos del P. Descoqs; pero como el exponer las razones de nuestro disentimiento y hacer una refutación razonada y sólida de sus doctrinas, exigiría una obra tan voluminosa como la que reseñamos, por eso nos desentenderemos de toda crítica, limitándonos a hacer un brevísimo resumen de la materia que el P. Descoqs estudia en este segundo volumen de su Teodicea.

Dos son las partes en que está dividido: la *primera*, que es continuación de la materia tratada en el volumen primero, versa sobre la cognoscibilidad de la existencia de Dios, y la *segunda*, sobre la cognoscibilidad de la naturaleza divina.

La *primera parte* comprende tres secciones: 1.ª *Argumenta insufficientia per se sola* (argumentum eminentiae, o sea 4.ª via, argumentum ideologicum, argumentum endaeonologicum et argumenta ex perfecto et sponione). 2.ª *Argumenta mixta*, argumentos que, aunque no sean demostrativos, tienen sin embargo, gran parte de verdad (arg. metalogicum, arg. ex Actione desumptum, arg. idealisticum Eduardi Le Roy, arg. experientiae mysticae H. Bergson). 3.ª *De atheismo*.

La *segunda parte* comprende dos secciones: 1.ª *De perfectione Dei* (identidad de esencia y existencia en Dios, perfección infinita de Dios, simplicidad de Dios, Dios acto puro, presencia metafísica del ser divino). 2.ª *De cognitione analogica naturae Dei*.

Tiene a continuación dos apéndices sobre materias del volumen primero. Y termina este volumen con tres índices: de autores, analítico y de materias.

Aunque disentimos del P. Descoqs en muchas de las cuestiones tratadas en el presente volumen, no por eso dejamos de reconocer el mérito que por otros muchos capítulos tiene su obra. En ella encontrarán los estudiosos materiales abundantísimos y muy rica bibliografía sobre varias e interesantes cuestiones de Teodicea.

Lo sensible es que estos materiales no estén mejor trabajados, mejor asimilados y mejor armonizados entre sí. Es el mismo defecto que hacíamos notar, cuando reseñábamos el volumen primero.

FR. F. MUÑIZ, O. P.

Mis Memorias sobre nuestra campaña en Cataluña en 1872 y 1873, y en el Centro en 1874. Primera parte. De 21 Abril 1872 a 31 Agosto 1873. Volumen de 390 págs., ilustrado con varias láminas fuera de texto, 10 ptas. Espasa-Calpe, S. A. Apartado 547. Madrid.

«Mis Memorias» viene a ocupar un lugar preferente en la copiosa literatura referente a la última guerra civil española, hasta el punto de que su lectura vendrá a ser imprescindible para todo aquel que quiera estudiar a fondo las causas íntimas y los diversos episodios de la tercera guerra carlista.

Compañera inseparable de su egregio esposo, impúsose la dura labor de ir anotando día por día cuanto digno de nota con sus propios ojos contemplaba. Debido a las mil vicisitudes de su vida extraviósele «la tercera parte, poco más o menos, de los datos recogidos», pérdida ciertamente lamentable, pero que, sin embargo, pudo suplir en gran parte con la valiosa ayuda de «cartas que nos fueron devueltas», de documentos oficiales y privados y de su memoria prodigiosa, que aún transcurridos tantos años conserva vivísimo recuerdo de aquellos aciagos días «como si hubieran sucedido ahora».

La sencillez y viveza del relato dan testimonio de su sinceridad y veracidad hasta el punto de que efectivamente parece que se halla hablando «delante de un Tribunal».

La ternura de su alma femenina se siente vivamente en su preocupación sobre la suerte de los Voluntarios. «Desde hacía dos meses, dice al relatar la trágica persecución de Velarde, no teníamos posibilidad ni nosotros, ni nuestros soldados, ni de comer, ni de dormir, ni de cambiarnos de ropa y calzado; que íbamos cubiertos de piojos, y nuestros efectos sucios y rotos; *pero lo peor y más doloroso era ver sufrir a nuestros buenos Voluntarios*, que las fatigas eran tales que hasta los caballos estaban muertos de cansancio» (pág. 209).

Su juicio sobre Velarde demuestra los sentimientos nobles de su magnánimo corazón: «fué un gran jefe, dice. Nosotros, a quienes martirizó, podemos darle este certificado...; habríamos acabado por sucumbir si el Gobierno le hubiese mantenido en su puesto, como debía. Si existe algún descendiente del general Velarde, quisiera supiese lo que digo de este nuestro enemigo, pues es pura justicia. El Gobierno de Madrid le debió muchísimo y no se lo reconoció. Me indigno, porque aborrezco las injusticias, sean hechas a quien sean. El «¡Aleluya! que cantamos al sabernos libres de Velarde, es el mayor elogio que se le puede tributar» (pág. 214).

Año y medio escaso de incesantes y penosas correrías, de duros sacrificios, de sobrehumanos heroísmos—un continuo vivir agonizando—en servicio de una noble causa, que aparece desde el primer instante condenada al fracaso por «falta de dinero, falta de armas, falta de jefes, ¡falta de todo!» (pág. 13).

Tal es la idea que nos hemos formado de este interesante relato de doña María de las Nieves sobre la campaña de Cataluña.

FR. V. BEREĆÍBAR.

LIBROS RECIBIDOS

Cursus Theologiae Mystico Scholasticae, in sex tomos divisus. Auctore *P. Fr. Joseph a Spiritu Sancto*. Editio nova, cura P. Fr. Anastasii a S. Paulo. Tomo V, fasc. 4 et 5. Carlos Beyaert. 8, Rue Notre Dame, Brujas (Bélgica).

COLOMER (O. F. M.).—La Virgen María. 232 págs. Librería Casulleras, Clarís, 15. Barcelona.

CASARES (Tomás).—La Justicia y el Derecho. 226 págs. Cursos de cultura católica. Reconquista, 572. Buenos Aires.

ROLLAND (E.).—La Loi de realisation humaine dans St. Thomas. Sur un point de vue moral de continuité. 111 págs. 18 frs. París. Vrin.

IDEM.—Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz. 166 págs. 25 frs. (Bibliothèque d' Histoire de la Philosophie. Vrin. Place de la Sorbonne, 6. París V.e) 1935.

PUNIER (Dom. Pierre, O. S. B.).—Le Psautier liturgique a la lumière de la tradition chretienne. Tome 1.er Psaumes de David. Tome 2.e Psaumes levitiques et anonymes. (874 y 873 págs., 90 frs.) Desclée de Brouwer. París. 1935.

MERKELBACH (O. P.).—Summa theologiae moralis. Tomus secundus. De Virtutibus et vitiis. Secunda editio. Desclée de Brouwer. París. 1935.

MARITAIN.—La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet (150 págs. 17 frs.) P. Tequi, Editor. París.

GARDEIL (A.).—La vraie vie chrétienne. Preface de J. Maritain (363 págs. 20 frs.) Desclée de Brouwer. París. 1935.

HUBY (S. J.).—Verbum Salutis. Saint Paul. (Las epístolas de la cautividad. Colosenses, Filemón, Efesios, Filipenses). Traducción y comentario. En 8.º, 376 págs., 24 francos. Beauchesne. París.

DE LUIS (Francisco).—La masonería contra España. (292 págs., 19 por 13, 6 pesetas). FAX. Madrid.

GALLEGOS ROCAFULL.—El Orden Social, según la doctrina de Sto. Tomás de Aquino. (244 págs., 21 por 14 cms., 8 ptas.) FAX. Madrid.

CONTE A CORONATA (O. M. C.).—Institutiones Juris Canonici, ad usum utriusque cleri et scholarum. Volumen IV. De Delictis et Poenis. En 8 º máx., 680 págs., 30 liras. Marietti. Torino. 1935.

Institutiones Theologiae Moralis.—Ad normam Juris Canonici. Quas veteri compen-

- dio a P. G. de Varceno, O. M. C. confecto P. Ser. a Loiano, ejusdem ordinis, sufficit.—Vol. II. Theologia Specialis. Pars I: De Virtutibus Theologicis.—Pars II: De Praeceptis Decalogi.—Pars III: De quibusdam Ecclesiae praeceptis.—En 8.º máx. 689 págs. 25 liras. Marietti. Torino. 1935.
- CARBONE.—Circulus Philosophicus, seu objectionum cumulata collectio juxta methodum scholasticam.—Vol. II. Ontologia.—En 8.º 600 págs. 18 liras. Marietti. Torino.
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici.—In metaphysicam Aristotelis Commentaria. Cura et studio P. Cathala, O. P.—3.ª Editio. XII-800 págs. 30 liras. Marietti. Torino. 1935.
- PEILLAUDE.—Caractère et personnalité. 222 págs. 23 frs. Tequi, Editor. París.
- GAR-MAR.—Sugerencias filosófico-literarias. 456 págs. 15 por 10 cms. 5 ptas.—FAX. Madrid.
- SCHILGEN, S. J.—Normas morales de educación sexual. (Niñez, pubertad, juventud).—19 por 13 cms. 246 págs. 5 ptas.—FAX. Madrid.
- PRADERA (Víctor).—El Estado nuevo. 396 págs. 20 por 14 cms. 7 ptas. FAX. Madrid.
- VILLER, S. J.—Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. V. Basile (Saint).—Bibliothèques.—Gabriel Beauchesne. Rue de Rennes. 117. París.
- CASTRO ALRARRÁN.—Serafinillo. Víctima de amor y de dolor. 380 págs. 6 ptas, Pedidos al autor, Palominos, 2. Salamanca.
- CANCE Y DE ARQUER.—Código de Derecho Canónico. Comentario completo en castellano. Puesto al día según las últimas decisiones de la Santa Sede y la novísima legislación civil española. Dos grandes tomos en 4.º (23 por 14 y medio cms.) con un total de 1.920 págs.—En rústica 67 ptas. En tela 75. Puede adquirirse a plazos de 10 ptas mensuales. Editorial Litúrgica Española. Cortes, 581. Barcelona.
- STEGMÜLLER.—Geschichte des Molinismus.—Band 1: Neue Molinaschriften. (Beiträge zur Gesch. der Phil. und Th. des Mittelalters. Band XXXII). Münster, Aschendorff. (XII 80*, 789 págs. Rm. 30,75). 1935.
- JACQUIN, O. P.—Histoire de l' Eglise. Tome 1.er L' Antiquité chrétienne (700 págs. 33 frs.)—Desclée de Brouwer. París.
- IBERO.—Los orígenes de la humanidad. (Biblioteca de «Cuestiones actuales», tomo XXXV). 244 págs. 19 por 12 cms 4 ptas. FAX. Madrid.
- ALBAREDA, Dom Anselm, O. S. B.—Sant Ignasi a Monserrat (248 págs. 24 por 17 cms). Monasterio de Monserrat. Barcelona.
- CORTE, M. de.—Aristote et Plotin.—En 8.º 294 págs. 20 frs. Desclée de Brouwer. París.
- Psychologie du mariage (14 por 22 cms., 200 págs., 16,50 frs.) «Mariage et Famille». 86, Rue Gergovie. París (XIV).
- POULET.—Histoire du Christianisme. Moyen Age. Fascículo IX. Beauchesne. París.

OBISPADO DE SALAMANCA

IMPRIMATUR:

† HENRICUS, Episcopus Salmantinus.